AL-TASAMOH



ربيع
1426هـ.
2005م.
10


التسامح
فصلية . فكرية . إسلامية



AL-TASAMOH

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط

ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

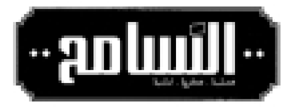
مجلة التسامح

هاتف: 00968/24692296

فاكس: 00968/24605799

البريد الإلكتروني :

tasamoh@mara.gov.om





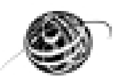
الإخراج والتنفيذ:
قسم الجمع والإخراج
عمان للطباعة والنشر

طبع بمطابع:
مؤسسة عُمان للصحافة
والأنباء والنشر والإعلان
هاتف البدالة: 24604477 - فاكس: 24699643

التوزيع والاشتراكات:
العمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 - الرمز البريدي 113 مسقط
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:

المحتوى





﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾ الواقع والمشروع والمبادرة

عبدالرحمن السالمي

تشير الآية الكريمة التي جاءت شعاراً للعدد العاشر ومحوره إلى طرفَي المعادلة: المشروع، مشروع الحياة الحرة والكريمة والإنسانية.

وضرورة المبادرة بالاستجابة للمشروع بما يضع زمام الأمور في أيدي المؤمنين والصالحين. يقول علماء فقه اللغة القرآنية القُدامى: إنّ الأدوات إذا وعسى ولعلَّ، تفيد في القرآن بخاصةٍ التحقُّق وليس التشكُّك أو الاحتمال. ولذلك تصبح منظومةُ الحياة القرآنية مكوَّنةً من المشروع الإلهي، الذي يُخاطَبُ به الذين آمنوا، والطلبُ منهم أن يبادروا للقيام على المشروع وتحقيقه، ثم هذا النهج الذي يتضمنه المشروع الجليل لحياةٍ إنسانيةٍ كبرى وعظيمة.

ولكي يكونَ واضحاً منذ البداية ما المقصودُ بالمسألة، ذكر القرآن أنَّ المخاطَب بالمشروع إنما هم المؤمنون. وليس ذلك على سبيل الاستحثاث وحسْب، بل باعتبار أنّ المبادرة لتحقيق المشروع إنما هي من مقتضيات الإيمان. فالإيمانُ بالله والتصديقُ لرسوله ﷺ تأسيسٌ يقامُ عليه البنيانُ والعمران، ثم تأتي المبادرةُ لتحقيق النهج للحياة الصالحة. فالمؤمُن صاحبُ رسالةٍ تُجاه نفسه ومجتمعه، وتُجاه العالَم الأوسع. واقتصارُ الأمر على النفس حريٌّ أن ينجيه بالمعنى الفردي القائم على الإيمان وتأدية الأركان. بيد أنّ المشروع الاجتماعيَّ كفيلٌ بتجاوُز النجاة

الفردية إلى النجاة الجَماعية، ولن يحصُلَ ذلك إلاّ بالمبادرة من جانب الأفراد والجماعات في صفوف المؤمنين: ﴿كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهَون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾. هنا تقوم الخيريةُ على العلاقة بالناس. الإيمـانُ بالله -عزّوجلّ- هو المنطلقُ الذي دفع إلى المبادرة، أو إلى القيام بتلك الرسالة الكبرى.

والواقعُ أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع الإسلامي وخارجه، هو الذي يحدّد المعالمَ الكبرى لمبادرة الخير تلك، فمبادرةُ الحياة هي مبادرةُ الخير، ومبادرةُ الخير مضموناها: عملُ المعروف وطلبُهُ تُجاه المسلمين وتُجاه العالَم، والعملُ على ألاّ يسودَ المنكَرُ والشرُّ لا في مجتمعات المسلمين، ولا في العالَم. هذا الأمرُ أو هذا الترابُطُ بين الإيمان والمشروع والمبادرة واضحٌ منذ السُّوَر القرآنية الأولى: ﴿والعصر، إنّ الإنسانَ لفي خُسْر، إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وتواصَوا بالحقِّ وتواصَوا بالصبر﴾. فالمؤمن لا تتوقّف مهمتُهُ عند الاستقامة بالإيمان، بل تتواصَلُ بعمل الصالحات، وبأن يسعى تجاه الآخرين من أجل الحقِّ والصبر على نهجه لتغيير المسار من أجلِ الخير والعدالة والحياة الإنسانية الكريمة والمستقيمة والمستمرة ازدهاراً وإعماراً.

بعد الإيمان إذن هناك عدة احتمالات: احتمالُ الاكتفاء بالنجاة الفردية، واحتمالُ المبادرة لإنشاء مجتمع المعروف وعالَم المعروف، واحتمالُ المُضيّ في نهجٍ يساورُهُ الخطأُ والخَطَلُ لدوافع فردية أو فئوية. في الاحتمال الأول تذكّرنا الآياتُ الكريمةُ بأنّ تلك القناعة وذاك الاكتفاء ليس من شأن المؤمنين ولا من شأن الصالحين المُصلحين: ﴿ولتجدنَّهم أحرصَ الناس على حياة﴾، أي حياة. الحياة التي لا تتضمنُ أملاً ولا طموحاً ولا سعياً للتغيير باتجاه الأفضل. ولا يمكنُ اعتبارُ ذلك طبعاً شرًّا من الشرّ، لكنّ الخيرية منتفيةٌ لأنه لا دعوةَ في هذا المسلك ولا سْعيَ من أي نوعٍ لكي يتجاوزَ الإيمانُ بابَ الدار إلى المجتمع الأَوسع. وفي الاحتمال الثاني: المبادرة الخيِّرة تتحققُ دعوةُ الخير ويتحققُ نهجُه. وليس معنى ذلك أنّ احتمالَ الخطأ في هذا النوعِ من المبادرات غير وارد، لكنه يبقى عُرضةً للتصحيح والتسديد بما ذكرهُ القرآنُ تواص بالحقّ وتواص بالصبر. والتواصي بالصبر إنما هو طلبٌ بالاستمرار في نهج الخير رغْم الصعوبات والشدائد.

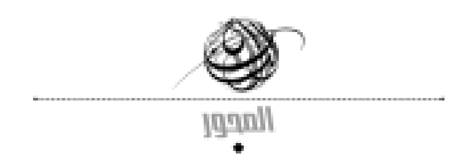
الصعوبات الناجمة عن عمل الخير، والصعوبات الناجمة عن التصدّي للمنكَر ونهْي أهله أو مرتكبيه عن الإصرار على الخطأ والإنذار بتحمُّل نتائجه. فعندنا من جهةٍ الخيرُ القائمُ، وعندنا من جهةٍ أُخرى المسؤوليةُ عن التسديد والتصحيح بتوفيق الله -سبحانه-، وبإرادة التحقُّق والالتزام.

ويبقى الاحتمالُ الثالث: احتمالُ السير في النهج السلبي أو المُخطِئ. وهذا الاحتمالُ يَرِدُ بالنسبة للأفراد والفئات، ولا يَرِدُ بالنسبة لجماعة المؤمنين أو لأُمتهم. وهنا يكونُ على الجماعة الوقوفُ في وجه أولئك الذين يسيئون إلى التزامها وإلى عالَم الخير الذي تسعى لتحقيقه. فالالتزامُ مسؤوليةٌ كبرى تُجاه النفس وتُجاه الآخَر المؤمن وغير المؤمن. أمّا غير المؤمن فالالتزامُ تُجاهه الدعوةُ بالحُسنى، وإيضاح النهج السليم. وأمّا المؤمنُ المُخطئ فالالتزامُ تُجاهَهُ وتُجاه الإسلام بالتسديد والتصحيح أو نتحمّل مسؤولياتٍ كبرى تُجاه الإسلام الذي يجري تجاهُلُ دعوته وتجاهُل نهجه.

والحقُّ أنّ ما نعانيه اليومَ يتراوحُ بين الاحتمالين الأول والثالث. هناك مَنْ لا يرى ضرورةً ولا إمكانيةً للاندفاع في نهج الإحياء والحياة الحرة والكريمة والإنسانية. وهذا الأمر يعني تضاؤل تأثير نهج الحياة الإسلامية في مجتمعات المسلمين وفي الخارج. والاحتمالُ الآخَرُ الذي نُعاني منه: إعراض فئاتٍ من المسلمين عن نهج الخير والحقّ والحياة لصالح نوازع وأهواء وأفكار وممارسات لا تخدمُ قضايا أمتنا بالداخل والخارج: ﴿ولا تتبعوا السُبُلَ فتفرَّقَ بكم عن سبيله﴾. وإذا لم يكن من حقّ أحدٍ أن يتسبب في غرق السفينة، مسار الأمة، التي ذكرها رسولُ الله -صلواتُ الله وسلامُهُ عليه- في حديث السفينة المشهور، فإنّ من واجب أتباع نهج الحياة والإحياء من المؤمنين «أن يأخذوا على أيديهم» لكي ينجوا وننجوَ جميعاً، وينتصر نهجُ الحياة، الذي أمرنا الله -سبحانه-، وأمرنا رسولُهُ -صلواتُ الله وسلامُهُ عليه- بالاستجابة له.

***





الإصلاح والمصالحة
سؤال النهوض وسؤال الأولويات

رضوان السيد(*)

يواجهُ المسلمون على مشارف القرن الحادي والعشرين تحدياتٍ مختلفة ناجمة عن التحولات الكبرى التي تُحيط بهم وتعتملُ في مجتمعاتهم وأفكارهم ومصالحهم وعلاقاتهم بالعالم. وما عاد ممكنًا القول بأن تلك التحديات خارجيّةٌ ومفروضةٌ، إذ إنّ التغيير اليومَ جزءٌ من عملية البقاء، وضرورةٌ من أجل بلوغ الأهداف المنشودة في الجدية والتقدم والمشاركة في رَفاه البشريّة وأَمْنِها ومستقبلها. وبذلك تصبحُ القضايا والمشكلات عوائق تَحُولُ دون انطلاقةٍ نهضويةٍ نحن في أشدّ الحاجة إليها. إنّ المطلوبَ اليومَ اجتراح نهوضٍ كبيرٍ يُخرجنا مرةً واحدةً من أهوال المرحلة الماضية وآثارها الباقية. وذلك لجهة الوقائع والأحداث والمآسي الموروثة من القرن العشرين المنقضي، ولجهة السير في الآليات والأولويات التي تُعيدُنا إلى التاريخ والحاضر، كما أخرجتْنا العقودُ الماضيةُ منهما فليس من الأحاجي القول: إن المشكلات والتحديات تُواجِه عمليات النهوض وتُعيقُها ؛ إذ إنها إمّا جمودٌ على القديم والقائم والمستمر ، وإمّا توهُّمُ قطع أو حَرْق المراحل من طريق الأيديولوجيات الراديكالية اليمينية أو اليسارية أو الإسلامية. وليست تلك الإشكاليات أحاجي أو فرضيات؛ بل هي إدراكاتٌ مستقرةٌ في الوعي

(*) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير المجلة. .

وفي تفسير الواقع والرضا عليه أو إرادة تغييره. وهناك وعيٌ غلاّبٌ لدينا بضرورة التغيير وضرورة النهوض . وأرى أنّ هناك خمسَ قضايا يتنازعُها أو يتنازعُ فيها الوعي والواقع، ولا يمكن تصور المستقبل الناهض دونما تأسيسٍ عليها؛ وهي :

أولاً: قضية الوحدة

يقول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿وإنّ هذه أمتكم أُمةً واحدةً وأنا ربُّكم فاعبدون ﴾. والوَحْدةُ المعنيّةُ وَحدةُ الفكر والاعتقاد، ووحدةُ التوجُّه، ووحدةُ المصير. فليس بين المسلمين اختلافاتٌ في الأصول الاعتقادية، ولا في الشعور بالذات أو الثقافة أو الانتماء. ومع ذلك فهم يعانون من التفرقة الطائفية والإثنية، ويكادون يستنزفون قُواهُم الأساسية في شكوكٍ ونزاعاتٍ واتهاماتٍ وأعمالٍ متنافرة، تَسُدُّ عليهم آفاقَ التفكير المشترك، والتوجه المشترك، والتعاون من أجل البقاء. وقد قال -صلوات الله وسلامُهُ عليه-: «كل المسلمِ على المسلم حرام، دمُهُ ومالُهُ وعِرضُه». ولذلك فنحن نشعر بالاستنكار لما يجري في العراق من أعمال التفرقة والشَّرْذَمة والقتل باسم الدين، ونُهيبُ بالإخوة هناك ألاّ يقعوا في وِهاد الفِتنة أياًّ ما تكن الأسباب. فالفتنةُ خروجٌ على الدين وعلى العقل وعلى المصلحة، وإخلالٌ كبيرٌ بمعنى الأمة والجماعة، ولا يُقبل عليها بأي ذريعةٍ كانت إلاّ المغرَّرُ بهم، والذاهبون إلى الهلاك في الدنيا والآخِرة؛ أوَ لم يقل ابنُ آدمَ لأخيه في القرآن الكريم: (لئِن بَسَطتَّ إليَّ يدك لتقتلني ما أنا بباسطٍ يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين)؟

ثم إن كفَّ اليد واللسان ليس كافيًا لتحقيق الوحدة التي فرضها الله ورسوله. فالرسول -صلوات الله وسلامُهُ عليه- يقول: «مَثَلُ المؤمنين في توادّهم وتراحُمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوٌ تَدَاعى له سائر الجسد بالحُمى والسهر». فقضايا المسلمين ومشكلاتهم تقتضي توحُّدًا من حولها، وسعيًا حثيثًا للتصدي لها، وتضامنًا يعين على تحقيقها، فكما أنَّ الانقسامَ غيرُ جائزٍ؛ فغير الجائز أيضًا الإعراضُ عن العناية بقضايا المسلمين والتضامُن من أجل تحقيقها. ولا يحسبنَّ أحدٌ منا أنّ دينه يَسْلَم، أو أنَّ مصلحته تتحقق، في مواجهة إخوانه، أو

بتجاهُل النوازل الواقعة بهم. وقد مَثَّلَ لنا رسولُ الله ﷺ لهذه الجهة بمَثل السفينة ذات الطبقتين التي يؤدِّي الخَرقُ فيها هلاك سائرِ المسافرين على ظهرها، إيذانًا بالمسؤولية المشتركة تُجاه ما يحدُثُ بالأمة وعليها من شرور. وهكذا فالوَحدةُ مطلبٌ قرآنيٌّ، ونبوي، وعمادُها أمران: الوعيُ والعمل. الوعي بمقتضيات الدين ومصالح الأمة، والعمل من أجل التضامن في السراء والضراء. وقد انعقدت مؤتمراتٌ كثيرةٌ طوالَ القرن العشرين للتقريب بين المذاهب الإسلامية. وإذا كان المُرادُ بالمذاهب المدارس الفقهية المعروفة؛ فالذي أراهُ أنه لا حاجة للتقريب أو التوفيق بينها فهي اختلافاتٌ في الاجتهادات والعادات والأعراف ومناهج الفهم والإدراك والاستنباط. وقد كفت منذ زمن طويلٍ عن أن تكونَ داعية فُرقة. وقد رأيتُ أساتذةً كباراً يستخدمون مناهج الفقه المقارن للإفادة من سائر المذاهب. وفي المجمع الفقهي بجدة عملٌ كثيرٌ وكبيرٌ على المدارس دونما تفرقةٍ أو تمييز.

أما إذا كان المقصودُ بالمذاهب المسائل العقدية، أي الاختلاف السني/الشيعي؛ فإنه لم يَعُدْ حاضراً بقوة، وإنما يحضُرُ كواجهةٍ عندما يختلف المسلمون على أمورٍ سياسية واقتصادية واستراتيجية وقومية. فالاختلاف الحاصلُ اليومَ في العراق والسودان والصومال ولبنان ليس اختلافاً دينياً، ولا شيعياً / سنياً أو مسيحياً/ إسلامياً، إنما هو صراعٌ على السلطة، يحاولُ كلُّ فريقٍ أن يصل إلى النصر من طريق العصبية الدينية أو العِرْقية. فإذا تعذر في هذا المعرِض الإصغاء لدواعي ودوافع الإيمان ؛ فليكن الإصغاء لدواعي المصلحة والاستقرار. وفي العالم دعواتٌ قويةٌ اليوم لتحكيم صندوق الاقتراع والانتخابات، وما عاد ممكناً بلوغ أيّ أمرٍ بالقوة حتى في حالة الغَلَبة؛ لأنّ الاستقرار لن يتحقّق للغالب بالقوة إلاّ لأمدٍ محدودٍ وبخسائر وأعباء كبرى. وما دامت المسائل مسائل صراعٍ على السلطة والنفوذ؛ فإنّ الأُمم الكبرى أَوجدت آلياتٍ لمعالجة قضايا الصراع هذه في المؤسسات الإقليمية والدولية. ولدى العرب والمسلمين مؤسساتهم الخاصة لذلك، كما أنهم مشاركون في المؤسسات الأُخرى الأوسع . وقد رأينا انتكاساً خطِراً في الاتحاد الأوروبي الذي كان مضربَ المَثل في التقدم التدريجي باتجاه الوحدة الكاملة. لكن ينبغي

ألاّ يجعلَنا ذلك نعتقد أنّ التوحّد متعذرٌ؛ لأنّ الاتحاد الأوروبي يمكن أن يتمهَّل لكنه لن يتفكك . لذلك يمكن العمل على تقوية مؤسسات التقارب العربي والإسلامي لتخفيف عمليات التنافُس والصراع. ولستُ هنا في معرض دراسة وسائل التوحد السياسي والاقتصادي؛ بل أنا بصدد بيان أنّ التفرقة ليست ذات أساسٍ ديني. وبذلك لا تبقى غير منازع السلفيين المتشددين في التكفير والتجريم والتجريح . وهذه فضلاً عن ضآلة حجم المشاركين فيها ، لا خروجَ من أذاها إلاّ بالكفّ عن لحس المبرد من طريق وعي المسلمين بأنّ الإسلام لا تستطيع امتلاكَه أيّة فِئةٍ من فئاته.

ثانيًا: قضية التغيير والتجديد والإصلاح

والواقع ، والحقُّ يقال، أنّ المسلمين عملوا من أجل التغيير والاجتهاد في الدين والدنيا، أكثر مما عملوا من أجل التوحد والتضامُن في هذا العصر. ومع ذلك فقد اتخذ التغيير مساربَ ما خدمتْ الأهداف المنشودة أحيانًا، كما أنَّ التجديد ظلَّ قاصرًا في أحيانٍ أُخرى. وقد أَدَّى الخَطلُ والقصور معًا إلى ارتباكاتٍ كثيرةٍ باتجاه الغُلُوّ في المحافظة والجمود على القديم، أو التطرف الذي يهجُر القديم، والمُتعارف عليه بين المسلمين وبين الناس بتاتًا، أو المراوحة بين هذا وذاك دونما منهجٍ يستند إلى وعيٍ بالوسطية الإسلامية الحافظة للدين، والمطوِّرة للمصالح على أساسٍ التضامُن والتجدد. وهكذا فهناك ضرورة للتغيير باتجاه الإصلاح، وقد جمع الله -سبحانه وتعالى- دعوة النبيين على لسان أحدهم بالقول: ﴿إن أُريدُ إلاّ الإصلاح ما استطعت﴾. وهذا التجديد المقصود لا يكون إلاّ ذاتيًا: ﴿إنّ الله لا يُغيّر ما بقومٍ حتى يُغيّروا ما بأنفسهم﴾. فالتحرك باتجاه الإصلاح والصلاح ينطلق من الداخل، ويلتزم التوسُّط في الفكر والقول والعمل لكي يجتمع الناس من حوله، ذلك أنَّ «المنبتَّ - كما قال صلوات الله وسلامه عليه- لا أرضًا قَطَع ولا ظهرًا أبقى». والتحرك الإصلاحيُّ أخيرًا يلتزم في الوسيلة والهدف إخراجَ الأمة من الضعف إلى القوة، وتدبير الشأن العامّ والخاصّ بما يُصْلحُهُ، أي ما يُلائِمُ أوضاع المسلمين، وأوضاع العالَم الذي يعيشون فيه.

وكما يكونُ الإصلاحُ خروجًا من الجمود ومن التطرف؛ فإنه وبمنهجيته الوسطية يغيّرُ الوعيَ من طريق تغيير الواقع. وهذا معنى قوله -تعالى-: ﴿لا يُغيّر الله ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾. ولذلك يكون التجديدُ الدينيّ والثقافيّ مُجْدياً بقدر ما يكونُ شاملاً، مستندًا لإرادة جماعية. وعندما يكون شاملاً تكونُ له علاقةٌ قويةٌ بإعادة بناء الوحدة والتضامن. فالوسائل التقليدية في حفظ الوحدة ما عادت قادرةً على مواجهة المشكلات، والاتجاه للتشدُّد والتطرف بحجة تطهير الانتماء الإسلامي غُلُوٌّ وليس التغيير الذي حثَّ الله -سبحانه- المسلمين على اتخاذه نهجًا من أجل الإصلاح، والبناء المستمرّ والمتجدد للتضامُن غايات ووسائل.

وربْطُ التغيير بالإصلاح ليس ربطاً ذهنياًّ أو نظرياً. فهناك التغيير الثوريُّ والمدمِّر، وهناك التغيير الهادئ والمعمِّر. والذي جرى عندنا في العقود الستة الأخيرة محاولاتٌ للتغيير الراديكالي، زادت من القطائع سواءٌ من جهة الحاكمين أو من جهة الإسلاميين واليساريين. وقد كابرنا عندما طولبنا بالإصلاح الديني بعد الحادي عشر من سبتمبر؛ بحجة أنّ المراد بنا أن نغيّر ديننا، أو لأنَّ التغيير لا يكونُ من الخارج. وأنا على يقينٍ أنّ الأزمة الراهنة ليست ناجمةً عن الراديكالية الدينية؛ بل إنّ تلك الراديكالية إحدى نتائجها. فللأزمة الراهنة سببان: استخدام الإحيائية الإسلامية في العقود الماضية من جانب أطراف الحرب الباردة. والسبب الثاني وجوه القصور والفشل في التجربة السياسية العربية مما أدى إلى تضييق المجال السياسي وخروج ذوي الحساسية الدينية من الشباب إلى الهوامش. ولذا فإنَّ العلاجَ للثوران الديني يكونُ بالإصلاح في إدارة الشأن العامّ، وتجديد الاعتبار للمؤسسة الدينية من طريق الاستقلال والتجديد والتحول إلى قوةٍ من قوى المجتمع المدني لا تتبعُ الدولة استتباعاً، ولا تخرجُ عليها استبدالاً لنفسها بها. فالتغيير الدينيُّ والسياسي ضروريان، لكي يتكاتفا وينسجما، وليس من أجل استقواء أحدهما على الآخَر أو إلغاء أحدهما لصالح الآخَر. فالتغير بالإصلاح، والإصلاحُ بالتغيير وفي الوعي قبل الواقع.

ثالثًا: قضية المشاركة والإسهام في حاضر العالم ومستقبله

إننا نعني بالمشاركة الإقبال على الإسهام الإيجابي للوصول إلى شراكةٍ مؤثرةٍ تُخْرج المسلمين من الاستضعاف وضآلة الفعالية في عالم الأفكار، كما في عالم السياسات. وتُخرجُهُم من جهةٍ أخرى من توجهات الانعزال واستقطابات المؤامرة والولاء والبراء، فالواقع أنه لا علّة لانجراحات الوعي هذه غير الاستضعاف والإحساس بالحصار. يُحدّد القرآنُ الكريم مهمةَ المؤمنين تُجاه أنفسِهم وتُجاه العالم بأنها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأساسُها الإيمانُ بالله: ﴿ تأمرون بالمعروف وتنهَون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾. والمعروفُ أخلاقٌ وممارساتٌ ، وكذلك المنكر المنهيُّ عنه أخلاقٌ وأعمالٌ، تخرجُ على دواعي ودوافع المألوف والمحمود من الله والناس. وهذا معنى الفكرة الكبرى التي تحملُها الأُمَمُ في المراحل الحاسمة من التاريخ ، فتتحدد من خلالها مواقعُها الحاضرةُ والمستقبلية. والواقعُ أنّ الغيابَ عن المشاركة في تحديد المعروف في عالم الأفكار والسياسات، يؤدي إلى الانقماع في شِبَاكِ المنكَر دينياً وبشَرياً. كما يؤدي إلى غلبة تكتيكات الدفاع عن الذات والهوية.

والإسلام يشترع وسائل للدفاع ومكافحة الحصار. لكنه يؤسّس لمشروعٍ عالميٍ أعاد بناء الإنسان، والتركيبة الاجتماعية/ الثقافية للقرون المتوسطة، وظلّ يُطوّرُ من ذاك المشروع وأدواته حتى مشارف القرن التاسع عشر الميلادي. ومنذ ذلك الحين تراوحت أفكارُ المسلمين وأساليبهم للتعامل مع متغيرات العالم بين الاقتباس والتناقض، أو المجابهة والتقاطع، أو اليأس والانعكاف على الذات. وكان ذلك كلُّه تعبيرًا عن ردود أفعالٍ قاصرة من جهة، ومعطِّلة للمشروع الإسلامي العالمي من جهة ثانية.

إنّ المطلوب والمرغوبَ اليومَ، والذي يُخرجُ من الضعف والاستضعاف هو حَمْل الرسالة الإسلامية العالمية من جديد، وتقديم الفكرة الكبرى من جديد، والعمل الجادّ من أجل الشراكة التي تضعُ شأننا العامّ والكبير في أيدينا، وتُخرجُ العالَم من

الخوف منا، كما تُخرجُنا من خوف العالَم واستهدافه. فالتجديد الثقافي والفكري الإسلامي، والتكتل العربي والإسلامي، والسوق العربية والإسلامية ؛ كلُّ تلك وسائل ناجعةٌ لبلوغ أُفُق المشاركة، كما فعلت الأُمم والشعوب الكبرى وتفعل. وهذا الهجوم الإنسانيُّ والإنتاجيُّ والثقافيُّ هو خيرُ وسائل الدفاع، وهو الذي يجدد الهوية والانتماء، ويقوّي الوحدة والتضامن. فالهوية المزدهرةُ هي التي تحيا وتَقْوى بالعمل في العالَم ومعه وليس في مواجهته. وقد جَرَّبْنا ممارسات التبعية والاستتباع فكانت مأساوية، وجربنا ممارسات المواجهة والتطرف فكانت مأساوية أيضًا.

لقد خاضت عدةُ دولٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ تجربة تعريب مناهج التعليم، أو كتابتها وتعليمها بلغاتها الوطنية. وبعد عدة عقودٍ جرى الإعلانُ بوسائلَ مختلفةٍ عن فشل هذه التجربة، وعن العودة للغتين الإنجليزية والفرنسية في الحقول العلمية البحتة والتطبيقية . وما كان ذلك إلاّ لأنّ العربَ والمسلمين ، ما شاركوا في القرنين الأخيرين في صناعة المعرفة والمعروف في العالم، ولذلك ما كان من حقّهم أو ما كان بُوسعِهِمْ البلوغُ بلغتهم الوطنية درجة النّديّة لغياب المشاركة الفاعلة والبنّاءة. ونعرفُ من تجربة النهوض في القرن التاسع عشر أنه جرى التركيز على تقوية الجيش، وقد كان ذلك مفيداً للحفاظ على الاستقلال والسيادة. لكنه لم يكن كافياً، بدليل أنّ بلداننا جميعاً تقريباً جرى غزوُها واحتلالُها . وقد استنتج الإسلاميون من ذلك أنّ التغريب شرٌّ كلُّه. وما كان ذلك فهم اليابانيين والصينيين والهنود خلال القرن العشرين. فقد انهزموا في ساحات الوغى ، لكنهم طوَّروا بقوة الدولة إمكانياتهم العلمية والمدنية. وأكبر فخارٍ للصين اليوم أنّ نسبة النموّ الاقتصادي فيها تتراوح بين 10و12 بالمائة، وأنها استطاعت خلال خمسة عشر عاماً من الاندفاع النهضوي من إخراجَ مليون من مواطنيها من تحت خطّ الفقر والعَوَز.

لقد بتنا نعرفُ اليومَ أنّ الضعفاء لا حسابَ لهم؛ بيد أنّ القوة التي لها حسابٌ في عالم اليوم هي قوةُ العمل والعطاء وخدمة النّاس، والعمل على تحسين شروط حياتهم وتأهيلهم وتمكينهم من المشاركة في صنع المستقبل الآخر مع العالَم وليس في مواجهته.

رابعًا: الإصلاحُ والمصالحة بين المرجعيات وبيئات اتخاذ القرار

لقد انهمكت طلائع من شبابنا في العقود الأربعة الماضية في صراعٍ مع الأنظمة السياسية السائدة. وضاعت في جولات الكرّ والفرّ حياة وحريات ومواهبُ مئات الألوف من سائر الفئات في مجتمعاتنا ودُوَلنا. وقد نبعت إرادة المواجهة وممارساتها في الأصل من الوعي القائل بوجود خطرٍ ماحقٍ على الإسلام آتٍ من جهة الغرب والمتغربين. وكان المُرادُ صَونَ الهوية من هذا المرض المستشري، من طريق التربية والتحصين والاعتصام بالأصول الأولى. ثم تطور الأمر إلى رؤيةٍ تقول: إنّ الإسلام أُخرج من الدولة، وهو يوشك أن يُخرَجَ من المجتمع إن لم يتمّ الاستيلاء على الأمر السياسي لإعادة فرض الشريعة، وإقامة الدولة الإسلامية. وبذلك صار الصدامُ بين الجماعات الإسلامية والدول القائمة لا مَفرَّ منه. وقد استنزف ذلك الصراعُ الطويل الأمد، خلال الحرب الباردة وبعدها، طاقاتٍ كبرى من طاقات الأمة، كما سبق القول، وتسَبَّب في تناقُضاتٍ ومشاعر منقسمة في دواخل الأفراد، وبينهم وبين الدول والكيانات. والحقيقة أنّ دولنا وأنظمتنا تحتاج إلى الإصلاح والتطوير باتجاه صون المصالح الوطنية والقومية، وتحسين شروط حياة الناس. ولا شك أن هذا هو ما ينبغي التركيزُ عليه، وليس الزعم بأنّ الإسلام مُهدَّدٌ، وأنه لا بد من إسقاط المؤامرة عليه وعلينا بالاتجاه لمُصادمة العالم، ومصادمة الأنظمة. ولذلك لا داعيَ للاصطدام بالدولة، وإضعاف فكرتها، واستنزاف طاقاتها، بحجة تنكُّرها للإسلام، وضرورة فرضه عليها. فمشكلاتنا بالداخل ومع الخارج مشكلاتٌ اقتصاديةٌ وسياسيةٌ واستراتيجيةٌ، وليست مشكلاتٍ دينية. ولذا لا بد من إنهاء النزاع بين الدين والدولة، وهو النزاع الذي أحدثه ذاك الوعي المغلوط، وتلك الممارسات العشوائية. فلا مصلحة لأحدٍ منا بإضعاف فكرة الدولة في أوساطنا، ولا بزعم إخراج الإسلام من مجتمعاتنا ودُوَلنا، وضرورة عودته أو إعادته بالقوة أو بالحُسنى. فالإسلام في حالة نهوض، ونحن نبلُغُ خُمس سكان العالم اليوم، والأمر إلى زيادة. والمطلوب تصحيحُ تجربتنا السياسية، وتقوية الدولة وفكرتها للتمكن من صَون المصالح، وليس العكس. وها هي ذي

الأُمَمُ العزيزةُ والقويةُ اليومَ تعتمدُ على النُّظُم القوية، والتي تتجمع في تكتلاتٍ إقليميةٍ لتشاركَ في العالم بفعالية؛ فتحمي بذلك مصالح مجتمعاتها، وتطوّرها نحو الاتجاه الأفضل.

إننا نطمحُ لعلاقةٍ وثيقةٍ وفُضْلى بين مؤسساتنا الدينية، والحركات الإسلامية المعتدلة من جهة، والأنظمة والكيانات والدول من جهة ثانية. ولا عُذْر لأي طرفٍ في استدامة الصراع إما بوهم الدفاع عن الإسلام، وإما بوعي الحفاظ على السلطة وتأبيدها. وهناك مسؤولياتٌ كبرى تقع على عواتقنا جميعًا إذا استمرت علائق الشك والتشكيك والملاحقة والتحريض والتعريض بين مَنْ يعتبرون أنفسهم ممثلين للإسلام، والآخرين الذين يعتبرون أنّ سلطتهم مهدَّدة بسبب هجمات أولئك الكلامية أو الانتحارية.

لدينا تجربةٌ وسيطةٌ في الانسجام بين الدين والدولة، أو بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية. وهي تجربةٌ قائمةٌ على تقسيم العمل ، وليس على الفصل بين الدين والدولة. وحتى مقولة ابن خلدون: «إنّ الدولةَ عندنا أساسُها العصبيةُ المستندةُ إلى دعوةٍ دينية»، هي مقولةٌ خبيءٌ، كما يقول أبوالعلاء. ففي العصبيات الدولتية المغربية ، ما تولى الفقيهُ القائمُ بالدعوة الشأن السياسي. ولذلك فإنّ فكرة الحاكمية عند الأصوليين السنيين، وفكرة ولاية الفقيه عند الأصوليين الشيعة، مقولتان دمجيتان، تظلمان الدولة والدين؛ والدولة أكثر من الدين. فالإسلام والحمدُ لله في ازدهارٍ وانتشار، ولا خوفَ عليه ولا على زوالِه أو ضَعفه. أما الضعيفُ فهو فكرةُ الدولة التي ما تفتأ تتقاتلُ مع الإحيائية الإسلامية بعد أن ضعُفت المؤسسةُ الدينية حتى كادت تزول في بعض الدول والبلدان. وليس من الحقّ في شيءٍ ضرب الدولة أو إزاحتها لصالح الإسلاميين أو دُعاة المجتمع المدني بحجة فشلها وإعاقتها للتطور والتطوير. ففي سائر أنحاء العالم قادت الدولةُ وتقودُ النهوضَ الاقتصاديَّ والسياسي، ولا بد أن تكونَ لها الوظائفُ نفسُها في مجالنا. فلتستعدْ فكرةُ الدولة احترامها وازدهارها بصيرورتها دولة الناس، وأنه لا خوفَ منها على الإسلام.

خامسًا وأخيرًا: قضية المرجعية الدينية والإسلامية

فقد شاع في الأوساط العامة منذ أكثر من قرنٍ أنه لا مرجعية دينية في الإسلام تُشبه الهرمية الكاثوليكية أو اليهودية أو الديانات الأخرى غير التوحيدية.

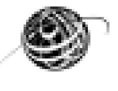
بيد أنّ الحَقَّ وجودُ المؤسسة الدينية منذ عصورٍ متطاولة، وهي تمارسُ مهامَّ أداء الشعائر والتعليم والفتوى ورعاية الأوقاف. وإنما الفرقُ بينها وبين المؤسسات في الأديان الأُخرى أنها تعددية ومفتوحة، ولا تمارسُ مركزيةً معصومةً أو شبه معصومة. لكنها ضعُفت بسبب استتباع الدول لها، وخروج الحركات الإسلامية الإحيائية عليها، وعجزها عن مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. وقد تعددت محاولات واجتهاداتُ إصلاح المؤسسات الدينية من مثل إنشاء وزارات الأوقاف، والمجامع الفقهية، وهيئات وجمعيات الدعوة والإرشاد. بيد أنّ ذلك لم يكن كافيًا؛ وبخاصةٍ بعد بروز الحاجة لمواجهة المشكلات على المستوى العالمي. فالذي نشكو منه اليوم، ليس ضعف الإسلام أو المؤامرة عليه؛ بل عجز المؤسسات التقليدية والجديدة عن استيعاب ظواهر اليقظة الإسلامية، وعجزها عن القيام بالمهامّ الضرورية على المستوى العالمي؛ سواءٌ لجهة الحوار مع الأديان والثقافات الأُخرى، أو لجهة تقديم المبادرات والاجتهادات المتعلقة بحياة المسلمين في عصر التحولات الكبرى: مَنْ يملك سلطة الفتوى اليوم؟ وكيف نواجهُ التطرف والتشدد باسم الإسلام؟ وماذا نفعل من أجل إعادة تكوين المرجعية أو المرجعيات في عمليات الصراع الدائرة على الإسلام؟ في ظروف الازدهار والتفتُّح تكونُ التعددية المرجعية ميزةً وتقدمًا. وهذا التعدد هو الذي حال دون الانقسام قرونًا طويلة. بيد أننا نمرُّ في أزمةٍ كبرى ناجمة عن ضغوط الحداثة، وتحول الإسلام الصَحَوي إلى مشكلةٍ عالمية. فلا بدَّ من تفكير جديدٍ ومُبْدعٍ في قضايا المرجعية، وفي علاقة المرجعيات الدينية الوطنية بالمحلّي والعالمي.

تواجه المؤسسةُ الدينيةُ إذن مشكلاتٍ متعددة تتمثل في العجز من جهة، وفي العلاقة المشْكلة بالدولة من جهةٍ ثانية. والأمر يتطلب مصالحةً مع العصر،

ومصالحةً أُخرى مع الدولة. المصالحةُ مع العصر تقتضي إكمالَ عمليات «تجديد التقليد» أي الإصلاح والتغيير لكي تتمكن من القيام بالمهامّ التقليدية والمستجدة أو المتجددة . لا بد أن يستولي الإصلاحيون بالكفاءة والاستنارة والاستقلالية على إدارة الشأن الديني، فيتحركوا بوصفهم قوةً كبرى ومؤثرة، وسلطة أخلاقية من سلطات المجتمع المدني. بيد أنّ ذلك رهنٌ إلى حدٍّ كبيرٍ بانتظامِ العلاقة معِ الدولة. وقد سادت أنماطٌ للعلاقة ما كانت في أكثر الأحيانً ناجحةً أو مساعدةً للطرفين: الاستتباع أو الإلغاء أوالدمج . وقد أسهم التحدي الأصولي في إضعاف مرجعية المؤسسات الدينية وانتهاك سمعتها أيضا، لكن في كلّ تلك الحالات حدث ثَوَرانٌ أصولي وحدثت اضطراباتٌ دينية. وقد أدّى ذلك إلى انشغال المؤسسة بنفسها، والتهائها عن تجديد بناها، وممارسة مهامّها الرمزية والوظيفية، وتعاظُم تحديها من جانب الأصوليين . فلا بد من إصلاح، ولا بد من مصالحةٍ وانسجام؛ أو تظلّ الأصوليات طليقة السراح باسم الانتقام للدين.

إننا نواجهُ دفعةً واحدةً قضايا وجودية كبرى، تتعلق برؤية الذات والدور والعالم. والتلاقي والتشاور والمصارحة؛ وكلٌّ ذلك ضروريٌّ للتفكير في المشكلات، وضروريٌّ للتشخيص الصحيح، وضروريٌّ أخيرًا للتصدي الناجح لقضايا الحاضر والمستقبل.

* * *





أسئلة الإصلاح والمصالحة قضايا التاريخ والدولة

محمد نور الدين أفاية(*)

1- الإصلاح وآفة الفساد

أصبح الإصلاح حديث المرحلة، لكن يتأتّى هذه المرة انطلاقاً من خطابات تتميز بكثير من التوتر والاحتقان. فالاستبداد العربي الداخلي - خوفاً على وجود نظامه من بعض مظاهر انتفاضة الداخل، ومن الأشكال المتنوعة لضغوطات الخارج- اضطر إلى رفع شعار «الإصلاح» طمعاً في مرور العاصفة بسلام. لكن الظاهر أَن مسار الاستبداد في الدول العربية يعرف منعطفاً تاريخيّاً ستكون له، من غير شك، تداعيات يصعب التكهن بأبعادها ونتائجها.

لقد كُتب الكثير عن موضوع الإصلاح؛ لأنه طُرِحَ، ويُطرح في كل الأزمنة، وعلى كل البلدان. ونشأت دول وتقوّت بفضل مشاريع إصلاحية، وسقطت أخرى لأن الفساد دبَّ في أوصالها ومؤسساتها. غير أنه يتعين التفريق بين الإصلاح والاتجاه الإصلاحي. فإذا كان الإصلاح قد ارتبط بوقائع تاريخية وسياسية، وحتى عقدية في فترات سابقة من التاريخ البشري - فإن النزعة الإصلاحية حديثة نسبيّاً؛ لأن نشأتها تساوقت مع الحركة الاجتماعية والسياسية التي ميزت القرن التاسع عشر في أوروبا، أي في الوقت الذي تكونت فيه أحزاب سياسية تَتَغَيَّا الوصول إلى

(*) كاتب و أكاديمي من المغرب .

السلطة اعتماداً على مشروع واضح ومحدد[1].

فالمصلح يكون مصلحاً حين يدعو إلى تغيير واقع فاسد، وتعديل علاقات غير متكافئة. وهو في هذا الأمر لا يختلف عن «الثوري» من حيث المبدأ؛ لأن كليهما يرفض الأمر الواقع. ويتمثل الفرق في الأساليب التي يريد انتهاجها كل واحد منهما. فإذا كان «الثوري» -كيفما كانت مرجعياته الأيديولوجية- يعطي الأولوية للاستيلاء على السلطة السياسية، بكل الوسائل الممكنة، وإدخال تغييرات جذرية على بنية الدولة- فإن الإصلاحي يتميز بكونه يؤمنُ بإمكانية تغيير الاقتصاد والمجتمع بالتأثير في المؤسسات السياسية القائمة. وبينما يدعو الثوري إلى التغيير الجذري بإحداث قطيعة في المسار السياسي يقول الإصلاحي بضرورة التغيير التدريجي، وتوجيه المؤسسات السياسية الموجودة لإنجاز الإصلاحات المناسبة دون تهديد التوازنات القائمة بالضرورة.

حصلت مشاحنات لا حصر لها بين النزعة الثورية والاتجاه الإصلاحي، تُبُودِلَت الاتهامات والأحكام. «فالثوري» عند الإصلاحي مغامر، وحالم ورومانسي. و«الإصلاحي» في نظر الثوري، مهادن، ومحافظ، ومتصالح مع وقائع يستحيل عليه تغييرها من داخلها، بل إنها تحوز قدرة كبيرة على احتوائه أكثر مما يملك، هو مِن الإمكانات لإصلاحها. غير أن وقائع تاريخية كبرى دلّت على أن الثورات ذاتها ليست أكثر من مشاريع إصلاحية جرى تطبيقها بوسائل مغايرة،بل عندما يحتك الثوري بالواقع، وتتبدد النزعة الرومانسية، ويواجه تعقيد التدبير المؤسسي والاجتماعي، يلتجئ إلى منطق تبريري، ويحول صعوبات التغيير إلى إسقاطات على أعداء داخليين وخارجيين. وأما الإصلاحي الحديث فقد اقترن مساره بالنظام البرلماني قَصْدَ إحداث تغييرات عن طريق الانتخابات العامة. فهو يؤمن بأن الديمقراطية السياسية توفر إمكانية إنجاز إصلاحات اقتصادية واجتماعية وثقافية، وتغييرات في أوضاع الفئات المتوسطة والصغيرة. ولن تتأتّى هذه الإصلاحات إلا بواسطة الانتخابات العامة، واعتماداً على مرجعيات قانونية توفر شروطاً أفضل لتعزيز الديمقراطية السياسية والاجتماعية.

وليس من الضروري أن ترتبط النزعة الإصلاحية بهذا الاتجاه السياسي أو ذاك بشكل حصري، إذ نجدها لدى الليبرالي، والقومي، والاشتراكي. غير أن لكل اتجاه مقاصد وحسابات دقيقة في عملية الإصلاح. قد تسمح معطيات الواقع لهذه المقاصد بالتحقق، كلاً أو جزءاً، وقد يضطر الإصلاحي إلى التفاوض مع هذه المعطيات، والتنازل لضغوطاتها حتى تتوفر شروط الإنجاز والتغيير. فالأمر، في الأول والأخير، مرهون بأوضاع تاريخية تتحدد بتوافر العوامل المشجعة على التغيير، أو الكابحة والمقاومة له. فمهما كانت النزعة الإرادية التي تحرك الإصلاحي، ودعوته إلى التخليق، والترشيد، والعقلنة، فإن للتاريخ مَكْرَهُ الخاص الذي لا يستجيب، بالضرورة، لإرادة وانتظار الإصلاحي؛ لأن التاريخ يتحرك، بشكل تطافري، من طرف القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الفاعلة في المجتمع، كما تتحقق بعض مراميه جراء جدلية متموجة بين جاذبية الداخل وإكراهات الخارج.

إنَّ لمفهوم الإصلاح حضوراً بارزاً في المجال العربي، سواء في الماضي أو في الثقافة الحديثة. فالمصلح هو الذي يقوم بعمل صالح، يدعو إلى السلام والوئام، إلى الرقي وخلقِ شروط أفضل في حياة الناس. لذلك فإن «مفهوم الإصلاحية ليس غريباً عن التراث الأصولي في الإسلام»[2]. بل إنه «يبدو كمعطى دائم في التاريخ الديني والثقافي للإسلام»[3]. فالنبيﷺ يمثّل في الوعي واللاوعي الإسلامي «المصلح الأعظم»، واكتسبت هذه الفكرة صفة النموذج الذي حاول – ويحاول– المصلحون المسلمون اتباعه والاهتداء بهديه. لذلك فإن «الإصلاح في القرن التاسع عشر لا يمثل قطيعة، أو حادثة في التاريخ الديني في بلاد الإسلام»[4]. والمصلح، بالمعنى الإسلامي، هو ذلك الشخص الذي يسعى إلى الخير ويتطلع إلى ما هو أفضل، لأن «الإصلاح يقوم على الاعتقاد بأن هناك خللاً داخلياً أصاب مجتمعاً تغرّب عن أصله، أي عن إسلامه»[5]، ويتمثل فعلُ الإصلاح في «تصويب ما اعوجّ في ممارسة أمور الدين والدنيا عند المسلمين، والعودة بها إلى «الأصل» الذي لم يلحقه فساد الزوائد والمحدثات»[6].

وبدون الدخول في تفاصيل النزعة الإصلاحية العربية، فقد كُتب عنها الكثير

من المصنفات والكتب والدراسات، بحكم المكانة المركزية التي احتلتها في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، فإن الدعوة الإصلاحية في الماضي، كما ولا سيما في الحاضر، تؤكد ضرورة التطوير، والتجديد، والتصحيح، والتطهير، والتنظيم، والعقلنة، وخلق دينامية إصلاحية تنسجم مع معطيات الهوية الثقافية، ومع شروط الحياة الحديثة في الوقت نفسه.

وفي الغالب الأعم فإن النزعة الإصلاحية تشكلت، في معظم البلدان العربية، كردٍّ فعل على الانحطاط الداخلي، والخطر الخارجي، غير أنها خضعت، وما تزال تخضع لجاذبية خاصة ضمن جدلية الداخل والخارج. فالنخب الإصلاحية التي تعاقبت على التاريخ العربي المعاصر، دعت، دوماً، إلى إصلاح الدولة لمواجهة تردي الأوضاع الداخلية من جهة، ولمعاندة إصلاح مفروض من الخارج من طرف الاستعمار التقليدي أو «برامج التقويم الهيكلية» أو إملاءات المؤسسات المالية الدولية، أو بواسطة ما يسمى بـ «برامج التأهيل» التي على الإدارة والتعليم والقضاء إنجازه حتى تستجيب لشروط يحددها الآخرون من جهة ثانية.

وضمن الجدلية نفسها تبرز الآن مشاريع دولية لإصلاح أحوال العالم العربي، وإخراجه من التكلس المؤسسي السياسي والثقافي، والعمل على إدراجه ضمن تصور جيوستراتيجي تعمل أمريكا على إملائه بأساليب متنوعة.

2- السياسة ومفارقاتها

ينتعش الخطاب السياسي كلما واجه المجتمع ضرورات الإصلاح والتغيير. وينخرط الفاعل السياسي في المعمعة، طمعاً في احتلال مواقع منادية بالإصلاح أو كابحة لحركته حسب إرادات القوة المختلفة التي تعمل داخل المجتمع. وتواجه الدعوة إلى الإصلاح رهانات فكرية، وسياسية، واقتصادية، وتفترض اقتراح مشروع لتجاوز التأخر والانحطاط أو تخطي وضعية الاختلال والفساد.

يعمل السياسي، من منطلق الدعوة الإصلاحية على الإسهام في تعديل وضع قائم، أو وضع حد للفوضى. ويستوجب في الحالتين، خلق صراع لمحاصرة النظام، باعتبار أن الإصلاح يتمثل في تغيير نظام ما قصد الحد من الغرض، أو اختلاق

بدائل بهدف تجنب نزاع أكثر دموية. لهذا السبب يعرف الإصلاح مفارقات عديدة، منها ما يعود إلى عوامل خارجية، تؤكد على دور النزاع لإعادة بناء النظام، أو إلى اعتبارات داخلية تعطي أهمية للوضع القائم بتكييفه من جديد وترتيب أحواله. ويتعين على المصلحين، في الحالتين، أن يكونوا على بينة من تجارب الماضي، ومما يقومون به، ومما يمكن أن يترتب على تدخلاتهم من مضاعفات[7].

لم يتمكن «علم» السياسة بعدُ من إيجاد قانون أساسي يوجهه ويضبط قواعده، نظراً لكونه يعبر عن عالم متناقض بين النزاع والنظام. لقد حاول الانتهال من أساليب الاقتصاد، ومناهج علم الاجتماع، لوضع «نظرية مؤسسية» للسياسة تستطيع اقتراح بعض قواعد اللعب القادرة على خلق نوع من التوازن في المصالح، أو من الاستقرار. لذلك برزت فكرة التوافق بين جماعات مختلفة لا تملك وسائل إفناء بعضها بعضاً، ولا سيما أن السياسة ليست تعبيراً عن الخير المطلق، ولا هي تتحرك لخدمة من تدّعي تجسيد قيمه. إنها تسعى، في حركيتها التاريخية، إلى الحفاظ على الهدنة الاجتماعية، ومحاصرة بؤر التوتر، وفرز عناصر التفاهم والتوافق[8].

يأتي الإصلاح للعمل على إعادة ترتيب قواعد اللعب، والتوافق على أساليب تسيير المؤسسات في سياق مناخ من التراضي، قصد الحفاظ على النظام ومراعاة توازن المصالح. وهذا ما يحصل في أكثر الأنظمة الديمقراطية. أما الموقف الميكيافيلي فإنه يلحُّ على التحكم في السلطة بأي ثمن كان بالاتكاء على مرجعيات رمزية تجعل من الفاعل السياسي ماسكاً بأمور السياسة، باسم الماضي، أو القوة أو باسمٍ نظام قيمي وأخلاقي[9]. غير أن تغييب آليات التوافق -باسم هذا المنطق- كثيراً ما يؤدي إلى نتائج كارثية على الجماعة الوطنية. ولنا في الخريطة العربية ما يكفي من الأمثلة للتدليل على هذه الحالة التي أدت إلى وضعيات انسداد سياسي، واحتقان اجتماعي تنتهي بمآسٍ، وتوفر للخارج مبررات التدخل.

غير أنه إذا وجدت السياسة إمكانات لتسيير التناقضات دون مضاعفات سلبية على الجماعة، فكيف يمكن إصلاح المجتمع والدولة والقيم من الناحية الواقعية؟ وهل تستطيع السياسة إنجاز هذه المهمة التي قد تتجاوز قدرات المجتمع السياسي

المنشغل بصراعات السلطة، ومراقبة تطورات التوازن؟

لا يبدو الجواب عن هذين السؤالين سهلاً. فالنزعة الإصلاحية العربية، مثلاً، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر إلى الآن، تأرجحت بين إيلاء الأهمية للقرار السياسي، وبين الانشغال بأمور التربية، والأخلاق، والقِيم. وقد عمل المصلِحون العرب، باختلاف حساسيتهم الفكرية وانتماءاتهم الإيديولوجية، على جعل الإصلاح بديلاً للانحطاط، ومخرجاً للتأخر التاريخي قياساً إلى التحدي الأوروبي. انشغال المصلح العربي بشؤون الداخل عبّر عن نوع من رد فعل إزاء مشروع الإصلاح المفروض من الخارج. لذلك اهتم بكل الأمور، من إصلاح الجيش والإدارة، والتعليم، والاقتصاد، إلى المطالبة بإصلاح النظام السياسي والحد من التسلط والاستبداد. غير أن هناك من المصلحين من عوَّل على العامل الخارجي في إنجاز الإصلاح، خصوصاً في ظروف الحماية، أو الانتداب، أو الاستعمار المباشر. ذلك أن ضعف السلطة المركزية، وفساد مؤسساتها أدى ببعض عناصر النخبة التقليدية والحديثة إلى القول بإمكانية إنجاز فعل الإصلاح اعتماداً على العوامل الخارجية.

ونجد في التاريخ القريب لبعض الأقطار العربية مثالاً على دور العامل الخارجي في تكييف سياسات «الإصلاح» الداخلية، بل أصبح لهذا العامل، في بعض الحالات، دور مقرر في الشؤون السياسية. فبرامج ما يسمى بـ «التقويم الهيكلي» لبعض البلدان العربية، تمثل تدخلاً خارجياً لإعادة بناء الوضع المالي والاقتصادي، وأحياناً السياسي. ولا يتعلق الأمر بمجرد الانفتاح على السوق، بالضرورة، وإنما بعملية إملاء سياسات محددة تعبر عن إرادة خارجية تتمثل في البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، والدول الكبرى التي توجه سياساته واختياراته، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. وقد أفضت سياسة «التقويم الهيكلي» إلى إصلاحات مالية واقتصادية، لكنها أضرت بالجوانب الاجتماعية، مما أدى بشعوب بعض البلدان العربية -في الثمانينات والتسعينات- إلى الخروج إلى الشوارع احتجاجاً على انهيار الأوضاع الاجتماعية وغلاء المعيشة.

غير أن هذه الانتفاضات مكّنت السلطة السياسية من التحكم أكثر في المجال

السياسي، وأعطتها فرصاً للضبط. وإعادة ترتيب ممارسة السلطة قصد الحفاظ على التوازنات. وهذا ما حصل، بكيفية أخرى، مع ظاهرة الأعمال الإرهابية في بعض البلدان العربية مؤخراً. أي أن الانتفاضات بوصفها تعبيراً عن احتجاجات غير منظمة، أسعفت السلطة في إعادة بناء النظام وفق المعطيات الجديدة.

لقد برهنت التجارب على أن قاعدة التعاقد بين الأطراف الفاعلة في المجتمع، في العملية الإصلاحية، هي ما يوفر شروط التوازن والاستقرار، وأن مبدأ التوافق – داخل فضاء ديمقراطي فعلي– هو ما يسمح للمتنافسين على السلطة بإبراز قدرتهم على التفكير في بدائل إصلاحية تخلخل الانسداد والتسلط.

3- انهيار العمل السياسي وسؤال الدولة

يتجدد السؤال عن الدولة باستمرار، ولا أحد يمكنه الادِّعاء أنه قادر على تقديم تعريف شامل، مانع، ونهائي لها. يتداخل فيها ثقل الماضي بإكراهات الحاضر، وبحسابات المستقبل. كل «تفكير حول الدولة يدور على محاور ثلاثة: الهدف، التطور، الوظيفة»[10]، ومن منطلق هاجس البحث عن «هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية، فينظر ويتفلسف، ومن يتساءل عن التطور يصف أطوار الدولة، أي أشكالها المتتابعة: فينطق بمنطق المؤرخين. ومن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول أن يحلل آليتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي، فيتكلم كلام الاجتماعيات. إذا ألحقنا بهذه المحاور القانون.. الذي يسجل التجربة الفردية الأولية، أمكن لنا أن نقول: إن الدولة تُدْرَسُ حسب أربعة مناهج: القانون، والفلسفة، والتاريخ، والاجتماعيات»[11].

ولأن عبد الله العروي، في كتابه المرجعي المهم «مفهوم الدولة» تعرض لظاهرة الدولة بأسلوب دقيق، ومن اهتمامات متعددة الأبعاد، في التاريخ الأوروبي كما في التجربة العربية الإسلامية –فإننا سنقتصر هنا على بعض الإشارات الدالة على التحولات التي تشهدها الدولة، أو تتعرض لها جراء الضغوط المختلفة التي يمارسها عليها الرأسمال المالي، لدرجة أن الأزمة المالية للدولة، في المرحلة الحالية، أصبحت تطرح وكأنها أزمة مشروعية، بل ذهب بعضهم إلى القول بأن

مظاهر الإعياء باتت بادية على الدولة في ضوء ما تواجهه من مطالب وضغوط [12].

ليس هناك نموذج واحد للدولة، حتى ولو عمل قادة العولمة، بكل ما يملكون من قوة،على فرض مناهج وقواعد وشروط يريدون تعميمها على العالم. فالليبرالية الجديدة التي تتزعمها الولايات المتحدة الأمريكية تسعى إلى القطع مع المرجعيات السياسية التي جعلت من الدولة–الأمة إطاراً تنظيميّاً ومؤسسّياً قادراً على خلق التوازن بين حسابات السياسة، وتحولات الاقتصاد، ومطالب المجتمع. كما تتطلع إلى تقليص مفعولات العمل السياسي، والرفع من شأن الاعتبارات الاقتصادية التي يتحكم فيها الرأسمال وتقلبات الأسواق.

وإذا كانت الدولة عبارة عن مجموعة أجهزة، حسبما قال به الفيلسوف لوي ألتوسير: فيها ما يتكلف بالردع والعنف والمراقبة (مثل الجيش، والشرطة، والقضاء، والسجون.. إلخ)، وما يختص بالدعاية والتعبئة والتوجيه والترويض (مثل نظام التعليم، والإعلام، والمؤسسات الدينية، والأحزاب... إلخ)، فإن الدولة إضافة إلى هدفها وتطورها ووظيفتها، تتقوى بفضل إقامة مؤسسات عصرية تكثف، بطرق مختلفة، العقلانية الاجتماعية، وأجهزة «بيروقراطية» تسعفها من التحكم في المكان والإنسان. فسلطة الدولة تتمثل في قدرتها على الحكم والتحكم، وذلك مهما كانت طبيعة الدولة، ديمقراطية، شمولية، قمعية.. إلخ؛ لأن المهم هو الاختيارات الكبرى التي تقوم بها الدولة في علاقاتها بالمجتمع، وبالأهداف التي تتحرك من أجل تحقيقها. والفارق بين الدول يظهر في قدرة كل دولة على الاستجابة لانتظارات مختلف الفئات المكونة للمجتمع. لذلك فلكل دولة مساوئها ومحاسنها، والحكم عليها يتحدد حسب الموقع الذي يحتله الشخص، أو الفئة في التراتب الاجتماعي القائم.

يشهد العالم، الآن، ما ينعته بعضنا بانهيار «التفاؤل التاريخي»[13] . أي أنه في الوقت الذي عملت فيه فلسفة التنوير والثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، على فتح مرحلة جديدة في التاريخ السياسي امتدت قرنين من الزمان يبدو، من خلال مؤشرات عدة، أن هذه المرحلة استنفذت إمكاناتها فيما يتعلق بالدولة

وبالديمقراطية.

أمام انهيار العمل السياسي، وسطوة العوامل الاقتصادية، ولا سيما الاعتبارات المالية، ولاستقطاب الاستثمارات، يفرض الرأسمال المالي شروطاً على الدولة تحت شعار ضرورة إدخال إصلاحات على مؤسساتها الاقتصادية وأجهزتها المالية والإدارية والتعليمية، وعلى اختياراتها الاجتماعية والثقافية.

من بين هذه الشروط توافر ما تسميه المؤسسات المالية الدولية، وعلى رأسها البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، القواعد الأساسية المتمثلة في الاستقرار الماكرو-اقتصادي، والاستقرار السياسي، والتوازنات المالية الكبرى، ثم خلق مناخ جاذب للاستثمارات الخاصة، والخارجية منها على وجه الخصوص، وذلك بتحرير الاقتصاد، ورفع المراقبة على الأسعار، والتبادل، والرساميل، ومعدل الرواتب، وإدخال المرونة في علاقات الشغل، وإقامة نظام جمركي غير حمائي يشتغل بشكل ناجع، ونظام جبائي محفز، تخصيص المنشآت الاقتصادية التابعة للدولة، وإصلاح الإطار القانوني والجهاز القضائي، والتخفيف من ثقل الإدارة، واحترام الالتزامات بالسرعة المطلوبة، وإلغاء كل الإجراءات الكابحة للمبادرات الاستثمارية، وتأهيل النسيج الاقتصادي لبناء مقاولات قادرة على المنافسة... إلخ.

هذه هي الوظائف الجديدة التي يتعين على الدولة الآن القيام بها كما تتصورها المنظمات المالية والتجارية والإعلامية المرافقة لحركة العولمة. وليس يهم، بالنسبة للآخذين بهذه التوجهات الجديدة، طوعاً أو بالرغم منهم، أن تكون لهذه الإجراءات القاسية انعكاسات اجتماعية ومضاعفات سياسية؛ لأنه لا أحد يستجيب لشروط اقتصاد السوق من أصحاب القرار، يتوهم بأنه يمكن تحقيق أكثر ما يمكن من مكاسب لأكبر عدد ممكن من الناس، وفي كل الميادين. فكل فكر يقبل بأسس اقتصاد السوق ممنوع عليه أن تكون له تطلعات شاملة.

صحيح أن قادة العولة اهتدوا، متأخرين، إلى أهمية الحفاظ للدولة على بعض صلاحياتها التقليدية، وتعزيز ما يسمح لها بتوفير شروط الاستقرار السياسي، ولكن دون التنازل عن المبادئ الموجهة لليبرالية الجديدة. وهنا تطرح أسئلة جديدة حول

صدقية العمل السياسي، ودور النظام الديمقراطي التمثيلي. هل ما يزال للإرادة الشعبية من خلال الاقتراع والانتخاب دور في تقرير مصير الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الكبرى للدولة؟ كثير من الباحثين والمختصين يلاحظون أن الديمقراطية التمثيلية تتعرض للطعن والانتقاد. سواء من طرف تيارات شعبوية لها قدرة كبيرة على تعبئة الناقمين والساخطين من الفئات الشعبية التي تجد نفسها على هامش المجتمع، أو لا يسمح لها المجال السياسي بالتعبير عن أسئلتها ومشاغلها، كما يأتي هذا النقد من المنظمات الكبرى الداعمة لحركة العولمة حين يصبح الرأي الآخر، والقرار المستقل، والإرادة الشعبية الحرة، عوامل تزعج شروطها ومقاييسها،حتى ولو لم تتوقف عن التبجح بشعارات حقوق الإنسان، والاهتمام بالأطفال، والمرأة، وقوى وجهاتالمجتمع المدني الأخرى.. إلخ.

إن هذا الذي يحصل الآن على صعيد السياسة العالمية، وفي ظل نزوع هيمني لدولة لا تؤمن بحدود لسياستها، لم يُعد هناك مثاليات كبرى ترتبط بمسألة الدولة، أو التعويل عليها لتحقيق الخير والسعادة لجميع المواطنين. فكل مجتمع يبحث، اعتباراً لشروطه الاقتصادية والسياسية والثقافية المميزة، عن «دولة معقولة». فالانتظار التاريخي للرأسمالية، فرض على كل رجالات الدولة درجة كبيرة من التعامل النسبي مع المطالب المتصاعدة للمجتمعات، ومع الضغوط القاهرة للسوق، وذلك لتجنب الأخطار المهددة للاستقرار، والأشكال المختلفة للعنف الناتجة عن الفوارق الصارخة التي يولدها الاقتصاد المعولم.

اعتباراً لذلك تطرح رهانات كبرى على دول مثل الدول العربية، ولا سيما الفقيرة منها وغير النفطية. فالمجتمع ما يزال في حاجة إلى دولته.ولا شيء اكتمل بالشكل المطلوب، مؤسسياً، وسياسياً، وثقافياً. فوظائف الرعاية، والتعليم، والتنظيم، والتأطير... إلخ ما زالت لم تستنفد بعد. والدعوة إلى تقليص دور الدولة وانسحابها من المجهودات التنموية والتربوية والاجتماعية، دعوة تحتمل مخاطر لا أحد يمكنه أن يتكهن بمداها وبمضاعفاتها. وليس المرء في حاجة إلى نصائح قادة العولمة، أو إلى مشاريع خارجية حتى يهتدي، إن كانت تحركه فعلاً إرادة حقيقية، إلى الأدوار التاريخية للدولة، شريطة إصلاح مؤسساتها، ودِمَقْرَطِة حياتها السياسية، وتنمية

مجتمع مدني مستقل، والاعتراف بحقوق المساواة والعدالة، والتوزيع المعقول للثروة الوطنية، والإعلاء من شأن المرأة والشباب، والانفتاح الدائم على الجديد، وعلى العالم.

4- وإذا الدولة عجزت...

مفارقة عجيبة تلك التي تعرفها الدولة الوطنية في العالم العربي: تضخمت بعد الاستقلال، بشكل مهول، على حساب المجتمع، وانتفخت أجهزة المراقبة لديها بكيفية شلّت المبادرات المستقلة، والحرة، وقدمت نفسها وكأنها الضامنة للحقوق والمصالح العامة، والمدافعة عن كرامة «المواطن» –دون الإقرار الفعلي له بصفة المواطنة– والحامية لصحته وأولاده ومستقبله، والمحاربة للعدو الذي يحتل أرضه... إلخ. إلا أنه منذ أواسط الثمانينات إلى الآن، اضطرت هذه الدولة إلى المراجعة القَسْرية لبعض التزاماتها. ذلك أنه مع ثقل المديونية الداخلية والخارجية، وفشل النماذج التنموية السابقة، وسقوط الشعارات التعبوية التي تمكنت من الاستمرار لبعض الوقت، وعرقلة أي جهد توحيدي أو حتى تعاوني عربي–عربي... إلخ، تطلب الدولة الآن، من مواطنيها ألاَّ يُعوِّلوا عليها في كل شيء. وأحيانا حتى على صعيد الأمن الشخصي والجماعي. تطالب المواطن بدفع كل ضرائبه، على أن يتكفل، هو، بصحته، وبنقله وبسكنه وبتعليم أبنائه وبتشغيلهم، ونقص الموارد، وتضخم القطاع العام وانعدام مردوديته.

ولأن هذه الدولة تضخمت على حساب المجتمع، فإنها عملت طيلة أكثر من أربعة عقود على التشويش على أشكال التنظيم المحلية، وأنماط التضامن والتعاضد، والصيغ التعاونية المختلفة التي عرفتها المجتمعات عبر تاريخها، خوفاً من نموها وتحوّلها إلى سلطات قد تفرز بؤر اعتراض أو تململ ممكن. وحاصرت بموازاة ذلك، التنظيمات السياسية، ومنعتها أو دجّنتها، وحدّت من انتشارها لتحتل، هي، كل المجال العمومي، وتفرض الرأي الوحيد، وأفكار الزعيم الوحيد، والإيديولوجيا الوحيدة... إلخ. حتى ولو تركت هوامش محسوبة لحرية الرأي أحيانا،هذا في الوقت الذي لا تكف فيه عن التبجح بالديمقراطية، وسلطة الشعب، وبالتعددية، وحرية الرأي والتنظيم!

جو الاحتقان والرقابة دفع بعناصر من النخبة السياسية والثقافية إلى إطلاق مبادرات ذات أهداف مدنية، وذلك بتأسيس جمعيات ومنظمات وهيئات تنشط في المجالات الاجتماعية والثقافية والإنسانية، التي أسقطتها الدولة من حساباتها أو كانت تحتاط منها.

فانغلاق المجتمع السياسي على نفسه، حكومات وأحزاباً، شجع هؤلاء الناشطين على الدفع ببعض فئات المجتمع إلى التعبير عن نفسها، والمطالبة بحقها في أخذ الكلمة، والعمل على تنظيم شؤونها في استقلال نسبي عن تدخل أجهزة الدولة.

المثير في هذه الظاهرة، أن الخطاب عن المجتمع المدني، في بعض الساحات العربية، غدا متضخماً قياساً إلى حجم النشاط المدني ومردوديته، وتحول الحديث عنه إلى موضوع للمزايدات والمساومات، وذريعة للاستقطابات السياسية. لكن هل يمكن للعمل المدني تحقيق نتائج ملموسة دون تحليل لآليات اشتغال المجتمع وفهم مكوناته وعاداته؟

لا شك أن الدولة كانت -وما تزال- هماً مركزيّاً لكل الفاعلين في التاريخ، إما من زاوية التمكن في مقدراتها وأجهزتها، وإما من منطلق الحد من جبروتها وسلطتها، لدرجة أن التأريخ للدولة كثيراً ما تداخل مع تاريخ الحضارات والأمم. وهل بالوسع الاهتمام بالمسائل الحضارية من دون الإحالة على الدول التي كانت وراء إنتاجها ورقيّها، أو انحسارها واندحارها؟

وفي ضوء التضخم الخطابي اللافت الذي يصاحب التحولات الجارية في الاقتصاد والتواصل، وما يفترضه من إعادة النظر في مفاهيم الحدود، والسوق، والمقاولة، والعمل، والسيادة، تظهر موضوعية الدولة وكأنها تمثل قطباً جاذباً للمؤرخين والسياسيين ورجال الاقتصاد. ففي هذا السياق التاريخي العالمي- الموسوم بالأزمة ومحاولات إعادة البناء- أصبحت الدولة قضية كبرى في الحقل التاريخي. فالأزمة الاقتصادية التي تشهدها أكثر من منطقة في العالم، يُنظر إليها وكأنها أزمة دولتية، واستفحال الانحسار الاقتصادي كثيراً ما ينظر إليه وكأنه تعبير

عن أزمتها، وعن عجز أجهزتها عن مواكبة اختلالات الاقتصاد، وضعف آليات اشتغاله. وهكذا بدت الدولة وكأنها مشكلة، بل قضية مزعجة. وبقدر ما هي ضرورية، أصبحت في الوقت نفسه، قياساً إلى الضغوط الجديدة، ثقيلة، وغير متكيفة مع التحولات العميقة التي تشهدها المجتمعات.

لا يتعلق الأمر بإعادة هيكلة إدارية ومالية لجهاز الدولة، وهي عملية ضرورية للحفاظ على دورها التنظيمي على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية، وإنما بتحديد وظائفها وأدوارها الجديدة. ونجد من يطالب بكل بساطة بتحجيم هذه الأدوار، وتقليص فعاليتها، وانسحابها من مجالات حيوية عدة. وكأن من ينعت بالعولمة معناه الحد من سلطات الدولة، وتطويق تحركاتها لمصلحة المبادرة الحرة والمنطق المتموج للسوق. ويبدو أن الأمر يعود إلى مسألة فهم مرحلة انتقالية من نمط للتراكم إلى آخر، يفترض إعادة هيكلة للعلاقة بين السياسي والاقتصادي، بين العدالة وإنتاج الخيرات.

غير أن الأمور ليست بالسهولة التي تظهرها بعض الكتابات المتحمسة للمنطق الاقتصادي الجديد. فالدعوة إلى تحجيم دور الدولة، في مناطق بعينها، يصعب تعميمها على العالم، على اعتبار أن للدولة تاريخاً يتحكم في نمو وتطور بلدان عدة في العالم، لدرجة أن بلداناً محددة تنظر إلى هذه المناقشة وكأنها لا تعنيها في شيء حتى ولو خضعت لكل أصناف الضغوط. فالنموذج الفرنسي للدولة يصعب فصله عن مفهوم الأمة، وعن الاقتصاد والمجتمع، إذ العلاقة بين المواطنة والجنسية -في الثقافة السياسية الفرنسية- تمثل تكثيفاً رمزياً لاحتواء الدولة من طرف الأمة.

إذا كانت الدولة، عموماً، في حاجة إلى إعادة تحديد لأدوارها ومجالات تدخلها، فلا يعني ذلك اقتصارها على التدبير الإداري، أو الانسحاب إلى الثكنات ومراكز الشرطة والدرك، وترك المجال لهذه الفصيلة الجديدة من المبادرين يتصرفون بمقدرات الأمة. كما أنه لا يجوز، بالمقابل، اختزال السياسة إلى الفعل الإداري، فما تزال للدولة وظائف تاريخية في أكثر من بلد. ففي زمن معولم ومتشذر، على الدولة أن تتجنب انفجار الهويات، وأن توفر شروطاً مؤسسية لتعزيز الروابط الثقافية والاجتماعية. فالحرب في يوغوسلافيا السابقة نموذج صارخ على

التفجير العنيف للهويات، والتراجيديات الجزائرية مثال مؤلم على انتقام شرائح اجتماعية من العسكرة القاهرة للمجتمع والدولة. والمأساة العراقية بفعل الاحتلال الأمريكي مؤشر على خطورة ما تنتظره المنطقة من تطورات وارتباكات لا أحد يمكنه استشراف أبعادها. ثم هل يجرؤ «الفاعلون الاقتصاديون الجدد» ومن معهم من «المنظّرين السياسيين» على مطالبة الدولة الصينية بالانسحاب من دورها التنظيمي والتنموي حتى ولو كانت تحت إدارة حزب شيوعي؟ كيف سيكون مشهد المنطقة لو ضغط الرأسمال العالمي على الدولة الصينية لكي ترفع سلطتها عن بليون وأربع مائة مليون من البشر؟ ولماذا يستمر تدفق الرساميل على الصين سواء من طرف المؤسسات المالية العالمية، أو من أمريكا، حتى لو لم تستجب الصين للضغوط المتعلقة بحقوق الإنسان، أو بالحقوق السياسية والثقافية؟

على رغم هيمنة الفكر الوحيد على حركة العولمة، فإن استراتيجييها يعرفون كيف يدخلون بعض النسبية على مطالبهم كلما تعلق الأمر بـ «المصالح الحيوية». ولهذا السبب، يعلن أحد كبار المضاربين الماليين على الصعيد العالمي «جورج سوروس»، خشيته من توسع آليات اقتصاد السوق على جميع المستويات، وأن يؤدي ذلك إلى تدمير المجتمعات. فهو يرى أن عملية خلق أسواق مالية لا تراعي الطبيعة الخاصة للمال. وكأن الحركية التي ينتجها ستفضي، لا محالة، إلى إيجاد التوازنات الضرورية. هذا المنطق، في نظر سوروس، هو ما يمثل خطراً حقيقياً على العالم؛ لأن المجتمع المفتوح الذي يدعو إليه «الفاعلون الجدد»، بما يفرض من إعادة تحديد دور الدولة في اتجاه التقليص من تدخلها، يعرّض المجتمع إلى خطر الدوغمائية الاقتصادية، والأصولية، والفوضى؛ لأن التنافس الشمولي تطور لصالح الرأسمال، وعلى حساب العمل والاستثمارات المنتجة. والنتيجة هي أن غالبية سكان العالم لا تستفيد من الاقتصاد العالمي، حتى ولو أننا نشهد اليوم ازدياداً مطّرداً للثروة.

ومع ذلك، فما تزال للسياسة هوامش للمناورة. وما زالت للدولة وظائف لم تستنفدها بما فيه الكفاية خصوصاً في مجتمعات عوّدتها دولها على أخلاق الحَجْر والوصاية. لا شك أن مضموناً جديداً للدولة العربية يفرض ذاته، بعد عقود من

الاستبداد الداخلي، وقياساً إلى ما يجرى عالمياً، لكن الدعوة الساذجة إلى الحد من الأدوار الاجتماعية والتربوية للدولة على أساس منحها أبعاداً ومضامين تحررية وتنويرية، سيما في أوضاع هشة ومتوترة، تخفي وراءها دعوات للفتنة لا أحد يدرك كيف ستكون مضاعفاتها وتداعياتها. وبقدر ما يتعين استنكار التضخم المهول للدولة على حساب المجتمع، يجب الاحتراس من مخاطر «لغة السوق»، وإعطاء الأفضلية للخاص على العام، أو الدخول في عملية «إصلاح» سياسي سطحي تحت عنوان «الديمقراطية» أو إعادة الاعتبار للمرأة وللمجتمع المدني.. إلخ وإفراغ هذه المبادئ من مضامينها التاريخية.

5- خطاب الديمقراطية: حدود والتباسات

للكلمات أهمية خاصة في النظام الديمقراطي، منذ اليونان إلى الآن. وتتعرض الديمقراطية للتهديد كلما تعرضت دلالات الألفاظ للفساد والتشويه. لهذا يعمل الديمقراطيون، دوماً، على الدفاع عن المعاني الجوهرية للكلمات، بمقتضى الوعي بأن التنازل عنها يتضمن تخلياً عن ماهيتها، وقبولاً بتحويلها إلى ديمقراطية شكلية، لا روح فيها ولا حياة. غير أن المهتم بدلالات الكلمات -في الديمقراطية- ليس ديمقراطياً بالضرورة؛ لأن أساس الديمقراطية، فضلاً عن أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، يتمثل في الشفافية والإعلام والاستشارة، والمناقشة العمومية وأخد الكلمة بحرية، وبعبارة أخرى ممارسة حرية النقد والرقابة الشعبية.

وكثيراً ما يقع «المتكلمون الجدد» عن الديمقراطية في السياق العربي في التباس كبير بين الديمقراطية والليبرالية السياسية. وإذا كانت هذه الأخيرة عبارة عن نظام سياسي يضمن إجراء انتخابات «حرة ونزيهة»، ويفترض دولة للحق يفصل فيها بين السلطات، ويحمي الحريات الأساسية، فإن جماع هذه الشروط، في واقع الأمر،يحيل على «الليبرالية الدستورية» التي قد لا تعبر عن الاختيار الديمقراطي الذي يستدعي مراعاة حقوق تشمل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. لذلك نلاحظ ازدهاراً للخطاب الليبرالي، ذي النزعة الدستورية، وتراجعاً للديمقراطية، حتى داخل بعض البلدان الغربية التي جربتها، وما تزال فئات عدة

تعمل على تطويرها وتحسين أدائها.

ومع ذلك، كثيرة هي المفاهيم التي تجد نفسها في حاجة إلى إعادة صياغة، ولا سيما في ضوء ما يعرفه العالم من تقلبات تراكب حركية العولمة. تنتصب أسئلة حول نجاعة الفكر السياسي، ووظائف الآليات الديمقراطية، وأهمية الفاعل السياسي في توفير شروط ملائمة لاتخاذ وتنفيذ برامجه وتدبير الشأن العام. بدأ هامش المناورة يضيق يوماً بعد يوم نظراً للضغوط المتنوعة التي باتت تحاصر العمل السياسي، بل بدأت الهوّة تتعمق بين عالم الاقتصاد ومؤسسات اتخاذ القرار السياسي.

اعتباراً لذلك كيف يمكن فهم الحديث المتضخم الآن عن الإصلاح السياسي أو استنبات الديمقراطية في المجال العربي؟ وما هي التمظهرات الجديدة للعمل السياسي؟ وكيف يمكن الانخراط في إيقاع العالم دون تقديم تنازلات اجتماعية وثقافية كبرى؟ وما حظ الديمقراطية التمثيلية في مقاومة تدخلات فوق دولية تشوش على آليات اشتغالها، بل على عوامل مشروعيتها؟

أسئلة عديدة تعبر عن قلق فعلي يساور الديمقراطيين حول واقع الديمقراطية، ومستقبلها، في أكثر من جهة في العالم، بما فيها البلدان ذات التقاليد الديمقراطية، فما بالك في حالة الأنظمة الاستبدادية. ذلك أن مفاهيم الميثاق الاجتماعي، والتقدم، والإصلاح، والعمل الإرادي.. إلخ تبدو في حاجة إلى إعادة تحديد في ضوء تنامي «الرأسمالية السلطوية» بفعل العولمة.

لا شك أن هناك مصادر متعددة ومتنوعة للثقافة الديمقراطية، وذاكرة تعددية للديمقراطية يصعب، في ضوئها، فرض نموذج جاهز. لكنّ قلقاً حقيقياً بدأ ينتشر في الأوساط الديمقراطية في شأن الحقوق، والرأي العام، والتمثيلية، أو على صعيد التحكم في الصراعات، واقتراح أساليب جديدة لتدبير قواعد العقد الاجتماعي..إلخ. فالديمقراطية ليست مكسباً نهائياً لأيٍّ أحد كان؛ لأن الديمقرطيين هم الفاعلون الحقيقيون للديمقراطية، شريطة عدم السقوط في اعتبارها مجرد واجهة لحماية التقنية والرأسمال، أو لتبرير «الأوتوقراطية الليبرالية».

البادية للعيان والصادمة للعباد، هي لا تتمثل في الاقتصاد والاجتماع فحسب، بل تتمثل في التفاوت في المشاركة والاقتدار أيضا. لذلك يصعب إعادة النظر في العقد الاجتماعي دون أفق جماعي، أو الدخول في مشروع إصلاحي دون تنشيط سياسي للديمقراطية في إطار تمثيلي حقيقي.

ومن المؤكد أن المعطيات العالمية الجديدة تفترض إعادة طرح سؤال الديمقراطية لسببين اثنين على الأقل. يتمثل الأول في تحريك الحياة السياسية، وإطلاق الحريات للتنظيمات الحزبية والمدنية، ووضع تعاقد تأسيسي يؤطر الانتخابات وآليات التداول على السلطة. وأما الثاني فيتجلى في هيمنة «التقنيين» على مجالات اتخاذ القرار السياسي. فإذا كان النظام الديمقراطي يتمثل في مجموع القواعد والقوانين والمؤسسات المعبرة عن إرادات جماعية، فإن دور التقنيات والتقنيين بدأ يطرح أكثر من سؤال في تدبير النظام الديمقراطي، لا سيما وأن عقلانية جديدة بدأت تتكون بطريقة تتنافى مع مبدأ التمثيل، وتكشف عن التباين الواقعي الصارخ بين الخطاب التقني وعيش المواطنين. وهذا ما يدفع المرء إلى القول بوجود أزمة مشروعية، وإلى الانتباه إلى الهشاشة التي بدأت تظهر على النظام الديمقراطي، وعجزه عن حل مشاكل التشغيل والتربية والمالية العمومية والسكن.. إلخ، الأمر الذي ولّد نوعاً من الكفر بالخطاب الرسمي، سواء كان من وضع سياسيين محترفين، أو من إملاء خبراء تقنيين. و يطرح ذلك قضية جوهرية تتعلق بأزمة المرفق العام، والمصلحة العامة، وبالتبرم من سلطة العقلانية التقنية على مقدرات السياسة خصوصاً في البلدان الغربية، وما ينجم عن ذلك من مخاطر على الديمقراطية، وعلى مسألة التمثيلية واتخاد القرار. صحيح أن لا وجود للحقيقة في الديمقراطية. فهي بقدر ما تنظم المجال العمومي تسهم كذلك في تفكيك الحقل السياسي وما يحمله من صراعات. فاللعبة الديمقراطية تخلق مجموعة من الممكنات من دون أن تعرف ما الممكن القابل للتحقيق بالضرورة، إذ ليست هناك قواعد مطلقة في هذا الشأن؛ لأن هناك حالات تتوقف فيها المناقشة، ويتأزم فيها الخطاب السياسي، ولا سيما أن السياسة لا تستجيب دائماً لما هو عقلاني. وقد أنتجت عمليات تعميم الممارسة الانتخابية في بعض البلدان، أو اللجوء إلى

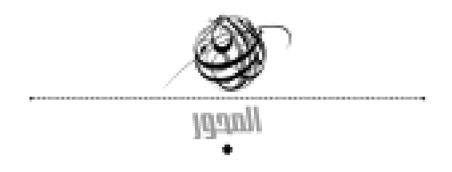
استخدام تقنيين في بلدان أخرى، ردود أفعال أغلبها سلبي لا يساعد على تعزيز العمل السياسي الديمقراطي منها شعور شرائح واسعة من المجتمع بالغربة عن المجال السياسي المركزي، وعزوف عدد كبير من الناس عن المشاركة في العمليات الانتخابية.

فهل يمكن الدخول في تنفيذ إصلاحات من غير مشروع إصلاحي يدرك تعقد الواقع العربي المتميز بالاستبداد المركب، والفقر والأمية، وسيطرة الثقافة الدينية السطحية، ويعي أبعاد جدلية الداخل والخارج، ويفهم مزالق الديمقراطية مع فئات غير ديمقراطية، ويراعي التحولات الملتصقة بآليات التمثيلية؟

* * *

1- Jacques julliard, Reformisme, Encylopedia Universalis, T19, PP678-679.
2- Ali Merad, Le Reformisme musulman en Algerié, de 1925 a 1940, Ed, Moutan et co, Paris, Le Haye, 1967, PP 29-30.
3- Ali Merad, Islah Encylopedie de Islam, TIV, P14
4- Ali Merad, Islam contemporain, Ed, P.U.F. Paris, 1984, PP 19-20.
5- علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، 1985م، ص15.
6 - عبد الإله بلقزيز، الخطاب الإصلاحي في المغرب، التكوين والمصادر، دار المنتخب العربي بيروت1997م، ص15.
7- Alain Roussillon; Reforme sociale et identite, éssai sur l' emergence de l' intellectuel et champ politique modernes en Egypte, Ed, La Fennec, Casablanca, 1988, PP85-86.
8- John Rawls, Justice et democratie, Ed, du Seuil, Paris, 1998, P243.
9- Jean Noel Ferrie Reformisme, renaissance et contingence entre reforme sociale e mouvemnt national, sous la direction d' Alain Roussillon, Ed CEDEJ, Le Caire , PP189-190.
10- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. 1981م، ص7.
11 - عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص7.
12- Blandine Barret- Krigel, Etat et ses esclaves, Ed. Payat, Paris, P22.
13- Alian Minc, L'ivresse democrtique, Ed. Gallimard, Paris, 1995, P9.





الخطاب الإصلاحي الجديد: الخلفيات الاستراتيجية والاشكالات النظرية

عبد الله السيد ولد اباه(*)

يذهب ريتشارد بيرل في كتابه الأخير «نهاية الشرّ» إلى القول بأن حلم العالم الآمن الذي تسوده الديمقراطية والقانون في طريقه للتحقق، عن طريق القوة الأمريكية المحررة التي بدأت من البوابة العراقية وستشمل المنطقة التي تشكل استثناء وحيداً في مرحلة اكتمال مسار الحرية (أي المنطقة العربية الإسلامية)[1].

ويعبر بيرل عن توجه استراتيجي هيمن على مراكز صنع الرأي والقرار في الولايات المتحدة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، يتلخص في فكرتين أساسيتين:

أولاهما: أن مصدر العنف والإرهاب ليس اقتصاديا أو سياسيا بل هو في أعماقه ثقافي وفكري، ولذا فإن الحرب على الإرهاب يجب أن تكون حرب أفكار لتمرير القيم الليبرالية التحديثية إلى النسق الإسلامي من خلال تشجيع عملية إصلاح عميقة لهذا الدين على غرار التجربة المسيحية.

ثانيهما: أن مصدر العداء للولايات المتحدة راجع لأسباب داخلية ذات صلة بتركيبة الحقل السياسي في الدول العربية-الإسلامية التي تهيمن عليها حكومات استبدادية، تتهم أمريكا بدعمها ضد شعوبها.

(*) كاتب وأكاديمي من موريتانيا.

ولذا فإن ضمان مصالح الولايات المتحدة في المنطقة مرهون بتشجيع إصلاحات ديمقراطية حقيقية في العالم العربي–الإسلامي، وهكذا أصبح مطلب الإصلاح الثقافي والسياسي حجر الزاوية في العلاقات الأمريكية مع بلدان «الشرق أوسط الكبير» (حسب التسمية الجديدة)، وانعكس حوار الإصلاح بقوة في الأدبيات السياسات والفكرية العربية–الإسلامية، وفق اتجاهات متباينة، سنشير إلى بعضها.

ولاستكناه مقاربات الإصلاح المطروحة والوقوف على أجندته ورهاناته، يتعين في البدء التنبيه إلى أن هذه المقولة تختلف عن مفهومين آخرين سادا خلال القرن الماضي:

أولهما: مفهوم «التمدن» الذي هيمن على الخطاب النهضوي في حقبته الأولى، ويعني كما في كتابات الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني ومحمد عبده منظومة التنوير بما تقوم عليه من قيم التقدم والعقلنة والحرية والتحديث الثقافي والمؤسسي[2]، وثانيهما مفهوم «الثورة» الذي ساد في الأدبيات الأيديولوجية العربية بعد الحرب العالمية الثانية، خصوصاً لدى التيارين القومي واليساري، ويعني القطيعة الراديكالية الشاملة والقلب الجذري لإعادة بناء فكر الأمة وتعديل أوضاعها.

فلئن كانت مقولة الإصلاح تتغذى نظريّاً ومعياريّاً من مرجعية التنوير والتحديث، إلا أنها تبدو أكثر التصاقاً بالظروف العملية والأوضاع المعيشة، والأساس فيها هو معالجة الاختلالات القائمة التي تعوق النهوض، كما أنها تنأى عن الشحنة الراديكالية لمقولة الثورة التي أثبتت التجربة العينية عقمها وطوبائيتها.

ونلمس اليوم انبثاق عدة مقاربات إصلاحية، تتمايز بحسب مرجعياتها ومصادرها، أبرزها ثلاث:

1- المقاربة الأميركية التي طرحت على مراحل، وقدمها الرئيس بوش في مناسبات متتالية قبل أن تتحول إلى مبادرة دولية بعد اعتمادها من مجموعة الدول الثماني الصناعية، وتتأسس هذه المقاربة على خلفية فكرية واستراتيجية مزدوجة

سنتعرض لها ببعض التفاصيل.

2- المقاربة العربية التي تتوزع إلى اتجاهين بارزين:

* اتجاه رسمي عبرت عنه وثيقة الإصلاح الصادرة عن قمة تونس (مايو 2004)، وقد تبنت أهدافاً ومبادئ مرجعية تؤطر لمشروع الإصلاح من دون تحديد لآليات وسبل تنفيذه مع ترك هامش واسع للدول في ضبط سقف ووتيرة الإصلاح في ساحاتها الداخلية، مع تأجيل حسم ملف إصلاح النظام الإقليمي العربي إلى القمم القادمة.

* اتجاه شعبي عبرت عنه عدة مبادرات رعتها منظمات المجتمع المدني العربية، وعكسته الوثائق الصادرة عن ندوات متميزة انعقدت في صنعاء والإسكندرية والدوحة وبيروت. ولا تخرج في الإجمال عن مطالب التنظيمات السياسية العربية وشبكات المجتمع الأهلي في الإصلاح السياسي والمؤسسي الشامل.

3- المقاربة الفكرية الساعية لتأطير مشروع الإصلاح بالتركيز على الإصلاح الديني والثقافي. ويتعلق الأمر هنا بديناميكية فكرية واسعة، وغير منسقة، عبّرت عنها كتابات عديدة صدرت في السنة المنصرمة لأقلام عربية وغير عربية، تتمحور في عمومها حول المعوقات الفكرية والثقافية للإصلاح، وسبل تجديد وإصلاح الدين، سواء من داخل أرضيته ومرجعيته الواسعة أو من خارجها[3].

ونكتفي بالإشارة هنا إلى أن هذا الخطاب، وإن كان يترجم ما لمسه الجميع من قطيعة خطيرة بين المسلمين وباقي العالم، تقتضي مراجعة بعض مصادرات وأحكام المنظومة التراثية والثقافية الإسلامية المشتركة، إلا أنه لا يزال يتأرجح بين السقف التأويلي المنخفض والقطيعة الراديكالية التي تخرج عن منظومة الإصلاح.

وسنتناول في هذا الحيز خطاب الإصلاح واستراتيجياته، بالوقوف عند المقاربة الأمريكية والإشكالات التي تطرحها على مستوى الفكر العربي، مركزين على البعد المتصل بالإصلاح السياسي الذي يبدو أنه يستأثر هذه الأيام باهتمام الدوائر الفكرية والاستراتيجية وتنظيمات المجتمع الأهلي.

وقد برزت المقاربة الأمريكية منذ الأيام الأولى التي تلت تفجيرات 11 سبتمبر 2001، إثر انبثاق شعور قوي بضرورة «تطبيع» وضع الإسلام والمسلمين في العالم، بالانطلاق من إشكال حاد يحتاج للجواب هو: لماذا يكاد ينفرد العالم الإسلامي بالاستبداد السياسي ولماذا يحمل الإرهاب الدموي العنيف مسحة إسلامية؟

وإذ استثنينا الكتابات الصدامية العدوانية التي ذهبت إلى رمي جوهر الدين الإسلامي بالعنف والتعصب[4]، لاحظنا بوضوح تشكّل مدرستين غدا لكل منهما نفوذ في دوائر صنع القرار:

* مدرسة ترى أن المدخل الديني والفكري هو المدخل الضروري لإصلاح أوضاع المنطقة وتهيئة الأرضية الملائمة للتعددية الديمقراطية وقيم التسامح والسلم.

* مدرسة ترى أن المدخل السياسي هو الأنجع والأكثر مردودية، بما يخلقه من مناخ ليبرالي حر هو الشرط الأساس للإصلاح الفكري والديني.

ولعل أهم من يمثل المدرسة الأولى هو مايكل نوفاك، المفكر والسياسي الأمريكي في كتابه الصادر مؤخرا بعنوان «الجوع الكوني للحرية» الذي يرى فيه أن التحدي المطروح على الإسلام هو استيعاب قيمة الحرية التي تشكل حسب رأيه جوهر التقليد اليهودي المسيحي.

فالإسلام بتركيزه على سمو الإله وانفصاله عن العالم ينفي حرية الإنسان، ويكرس التصورات القدرية والجبرية، ولا يقيم شأنا للقدرات العقلية التجريبية حسب عبارات نوفاك، الذي يرى أن مسؤولية الولايات المتحدة تتمثل في مساعدة المسلمين على حل هذه الإشكالات المعرفية الابستمولوجية المعقدة المتعلقة بسموّ الإله وحرية الإنسان والحقيقة التي هي خلفية انتهاكات حقوق الإنسان واضطهاد المرأة وشيوع الفقر والتعصب في البلدان الإسلامية[5].

وفي الاتجاه نفسه، يذهب المستشرق البريطاني-الأمريكي برنارد لويس في دراسته الأخيرة التي حملت عنوان «الحرية والعدالة في الشرق الأوسط الحديث»، ويرى لويس في الدراسة المذكورة، أنه إذا كان مفهوم «المساواة» مركزياً في النص

والتجربة الإسلاميين، فإن مفهوم الحرية بالمعنى الليبرالي الحديث غائب فيهما. فالإسلام من منظور لويس عمل أكثر من غيره من الديانات على تأكيد مساواة البشر دون تمييز عصبي أو عرقي، على الرغم من الاستثناءات الخاصة بالنساء والعبيد وغير المسلمين (وهي استثناءات مألوفة في السياق التاريخي الوسيط امتدت في الغرب الحديث كما تبين التجربة الأمريكية). في حين أن مفهوم الحرية ظل محصوراً في الدلالة الفقهية القانونية (أي الأحكام المتعلقة بالفرد غير المسترق)، ولذا طرح مشكلاً نظريّاً ومعرفيّاً مع حملة نابليون (1798م).

ولم يتم استيعاب مفهوم الحرية في النسق الثقافي الإسلامي إلا مع كتاب رفاعة الطهطاوي «تخليص الإبريز» الصادر عام 1834م، الذي فسر الحرية بأنها مبدأ العدالة. فالحكم الصالح هو السلطة العادلة التي تساوي بين مواطنيها وتمنحهم حق الاختيار حسب مبدأ الشورى. وبذا وحّد الطهطاوي بين معيار الحرية في دلالته الليبرالية الحديثة ومقولة العدالة في مرجعيتها الإسلامية.

بيد أن لويس يرفض مصادرة الجذور الثقافية للاستبداد الشرق أوسطي في نسخته الراهنة، معتبراً أنه ليس امتداداً لتجربة تاريخية إسلامية، بل هو ظاهرة حديثة مرتبطة باللحظة المعاصرة وبالتأثير الأوروبي.

فالنموذج الكلياني الشرق أوسطي المعاصر تشكَّل على مرحلتين: مرحلة أولى بدأت بحملة نابليون وامتدت طيلة القرن العشرين، واتسمت بالمحاولات الإصلاحية التي قام بها حكام الدول الكبرى في المنطقة (سلاطين تركيا وباشوات وخديوات مصر وشاهات إيران)، من أجل تدارك الأمم الغربية المتطورة، وقد انتهت تلك الإصلاحات إلى تحديث البنيات البيروقراطية والعسكرية دون تحديث سياسي، فأفضت إلى مد السلطات الحاكمة بأدوات هيمنة وقمع ورقابة لم تكن موجودة، كما قضت على هوامش الحرية المتاحة سابقا للمجتمع الأهلي الذي انهار إثر الخطوات التحديثية.

مرحلة ثانية بدأت في الأربعينات، وتمثلت في اعتماد الأيديولوجيا القومية الصاعدة للنماذج السائدة في أوروبا، ووصلت أحزاب وتشكيلات سياسية في

العديد من البلدان العربية، ممارسة أنواع القمع والإقصاء.

من هذا المنظور، يركز لويس في تتبعه لعوائق الإصلاح السياسي في الشرق الأوسط على ثلاثة عوائق هي النموذج الاستبدادي المستند للشرعية القومية، وغياب مفهوم المواطنة في النسق التراثي الإسلامي، وسيطرة المجموعات الأصولية على الشارع الإسلامي[6].

ولقد انتقلت هذه الأفكار من الحيز الفلسفي النظري إلى الحقل السياسي والاستراتيجي، بتبني العديد من مراكز الرأي هذا التوجه لتشجيع الإصلاح الديني والثقافي في العالم الإسلامي.

ومن أبرز المشاريع المقدمة في هذا السياق، تقرير «إعادة تفسير مبادئ الإسلام للقرن الحادي والعشرين»، الصادر عن معهد السلام الأمريكي عام 2004. والمعروف أن هذا المعهد مؤسسة فيدرالية تابعة للكونغرس نيطت به مهمة تشجيع منع الصراعات الدولية وإدارتها وإيجاد الحلول السلمية لها.

ويخلص التقرير الذي حظي باهتمام الإدارة الأمريكية إلى بضع نتائج أساسية هي:

* لا مجال للاختيار بين الإسلام والحداثة، أو الإسلام والديمقراطية، فلإعادة تفسير الإسلام للقرن الحادي والعشرين لا بد من إحياء ممارسة الاجتهاد.
* لقد توقفت ممارسة الاجتهاد منذ خمسمائة عام، والحاجة ماسة اليوم إلى تفسير معاصر.
* يجب أن تركز الاجتهادات المعاصرة على وضع المرأة والعلاقات بين الطوائف الإسلامية والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، ودور المسلمين في المجتمعات غير الإسلامية والنظريات الاقتصادية الإسلامية.
* ليس الاجتهاد محصوراً في التخصصات الدينية، بل يجب أن يشمل المعارف الحديثة، كما ينبغي فتحه أمام ذوي الخيال الإبداعي.
* تعاني ممارسة الاجتهاد من قيود المؤسسات الدينية وقمع الحكومات، مما يعوق

نجاح المصالحة بين الإسلام والحداثة.

* لعلماء الإسلام فرصة استثنائية لقيادة عملية الاجتهاد لما يتمتعون به من حرية الفكر الإبداعي[7].

وإذا كانت أطروحة نوفاك – لويس المتمحورة حول غياب مفهوم «الحرية» في الإسلام هشة نظريّاً وتنم عن تحامل جلي، إلا أن فكرة إحياء الاجتهاد ودفع الإصلاح الديني في الإسلام تتجاوب مع طموح متنام وضروري لدى علماء الإسلام ومفكريه.

فلا مندوحة من الإقرار أن ثقافة التطرف والكراهية قد نفذت إلى قلب نسقنا العقدي والفكري، وغدت تشكل عقدة عصية تحتاج للمعالجة الجريئة العاجلة.

فلماذا يقدم بعض شبابنا، وأغلبهم من المتعلمين، وذوي التكوين التربوي الحديث، والملمين بالتقنيات الجديدة الراهنة على استخدام أجسادهم وتقديم أرواحهم في معارك خاسرة، لا تتوفر لها المشروعية الأخلاقية ولا الدينية، فيما تجر على أمتهم الخسران والهوان؟

قد تكون الإجابة السهلة هي تفسير الظواهر بعوامل اجتماعية سياسية، كثيراً ما نسمعها من قبيل الإحباط المولّد للتطرف، والشعور بالظلم المفضي للعداونية، والتهميش المؤدي للثورة العمياء[8].

بيد أن هذه العوامل لا تفسر خصوصية الظاهرة من حيث مرجعيتها الدينية الزائفة ولا مناص من الإقرار بحقيقة وجود ثقافة للكراهية والعنف، لها غطاؤها المعرفي وهياكلها المؤسسية وأطرها التعبوية، نحسّها بجلاء من حولنا، في بعض المنابر، ومن داخل بعض قاعات الدرس وعبر بعض الشاشات والإذاعات.

ولا نتحدث ضرورةً عن أممية للتطرف والإرهاب (حسب التصور الأمريكي السائد)، وإنما نعني في حقيقة الأمر مناخاً لثقافات معينة، متنوع المكونات، مشتت المصادر، لا ينتمي في ذاته من حيث منتجيه إلى الظاهرة الإرهابية، وإن كان يوفر له أدواتها النظرية والتعبوية.

ومن أبرز تجليات هذه الثقافة الخطاب التكفيري التبديعي، الذي يضيق ذرعاً بالتنوع الثقافي والعقدي، بل والمذهبي الطائفي في الغالب، ولا يرى في المخالفة سوى خروج عن الملّة، وليس بمقدوره التعامل مع الديانات وأنماط الاعتقاد المغايرة، خارج بعض المقاييس الفقهية الموروثة، التي تعكس فهماً وتأويلاً محدوداً للنص، يحمل بصمات تجربة تاريخية معينة، بدل الاستناد للمقاصد الثابتة في الدين، وفي مقدمتها نبذ الإكراه وتأكيد كرامة الإنسان، وإقامة قيم التسامح والتعارف والتضامن بين بني البشر.

فالآراء والتأويلات التي كانت مألوفة في عصور الإسلام الوسيطة، غدت من المحرمات التي يكفر بها المسلم، وكتب الفلاسفة التي كانت تدافع عن كونية المعقول اليوناني، غابت عن المناهج التربوية في المدارس الشرعية، على الرغم أنها كانت تشكل جزءاً أساسيّاً منها. والحوار العقدي والفكري الخصب والجريء الذي طبع عصور ازدهار الدولة الإسلامية، أصبح مشبوهاً مرفوضاً. ومن هذه التجليات أيضاً الاحتفاء بثقافة الموت، ونبذ قيم الحياة، واعتبار أنعمها ومتعها مذمومة منفصلة عن الصراط المستقيم.

فلا مجال إذن لإنكار وجود خلفية ثقافية لحركية الإرهاب الراهنة التي تغطت بالشعار الإسلامي، كما لا مجال لإنكار تعاطف اتجاه واسع في الشارع العربي - الإسلامي معها، لأسباب لها صلة بنمط الثقافة الدينية السائدة (التي لا تتماهى بداهة مع النص الديني ذاته).

ولذا فإن الإصلاح الديني والثقافي حاجة موضوعية لا غبار عليها، حتى ولو كان لا بد من التأكيد على أنه مسؤولية حضارية وفكرية داخلية، تنحصر مشروعيته ونجاعته في المجال التداولي الإسلامي بحسب آليات اشتغاله ومقاصده وثوابته، ولا يمكن أن يكون مجال تدخل خارجي. وفي هذا السياق، يتعين وضع مطلب إصلاح الدين وتجديده ضمن منظور ثلاثي، معمق وثري حول منطلقات الإصلاح وأجندته:

* العلاقة بالمدونة الأصولية الموروثة من حيث هي الشبكة التأويلية لاستكناه

النص وقراءته: ما هو الثابت فيها والمتغير؟ وهل لا تزال كلها صالحة وملزمة بالنسبة للمسلم المعاصر؟

* العلاقة بعلوم التأويل الراهنة التي فسحت المجال أمام أنماط جديدة من المناهج وأدوات التحليل والنظر من شأنها توسيع آفاقنا الدلالية.

* مقتضيات الكونية الجديدة المتولدة عن حركية الحداثة ذاتها، التي وصلت مستوى تحققها الأعلى في دينامية العولمة الراهنة، باعتبار واجب الأمة في تأدية دورها كاملاً في صياغة هذه الكونية، بدل الانكفاء، الذي يترجم عقدة التميز والإقصاء، لا المشاركة الفاعلة المسؤولة.

أما المدرسة الثانية التي تعطي الأولوية للإصلاح السياسي، فقد ارتبطت بتيار المحافظين الجدد المقربين من الإدارة الأمريكية الحالية[9].

ولا بد من الإشارة هنا إلى ضرورة التمييز بين هذه المدرسة والاتجاه المحافظ التقليدي الذي يشكل اتجاهاً مألوفاً وقديماً في الساحة السياسية، ويميل في الغالب إلى المسلك الانعزالي من حيث الرؤية الاستراتيجية، ويتبنى المنظومة القيمية المتشبعة بالروحانية البروتستانتية.

كما يتعين التمييز بين المحافظين الجدد والنزعة الإنجيلية الأصولية، التي لها أتباع كثر في الولايات المتحدة كما لها حضور فاعل في دائرة القرار.

فما يميز المحافظين الجدد عن المحافظين التقليديين والإنجيليين الأصوليين، هو الانفتاح في الشأن الاجتماعي، وانحدارهم من الأقليات الدينية والقومية، ورفضهم المسلك الانعزالي في العلاقات الدولية.

وهم في الغالب من خريجي جامعات الغرب الأمريكي المعروفة بميولها اليسارية، كما أنهم من التروتسكيين السابقين، الذي تحولوا من الراديكالية الشيوعية إلى الراديكالية اليمينية، من دون أن يتخلوا عن جوهر النزوع الثوري.

ولذا يصدق عليهم قول أحد رموزهم المعروفين، ايرفنج كريتول: «إن المحافظ الجديد هو شخص يساري اعتدى عليه الواقع». وليس من همنا عرض مضامين فكر

المحافظين الجدد، وإنما نكتفي إلى الإشارة إلى أن هذا الاتجاه أدى دوراً أساسيّاً في المقاربة الإصلاحية الأمريكية، في ما يخص جانبها السياسي والاستراتيجي.

فالمعروف أن هذا التيار قد روّج، منذ منتصف التسعينيات، لخيار «الدمار الخلاق في الشرق الأوسط» أي مشروع القلب الجذري لأوضاع المنطقة، لتصحيح اختلالاتها الحادة والمتفاقمة، وتأهيلها للديمقراطية والحرية، في مقابل خط المهادنة الذي طبع مسلك الإدارات الأمريكية المتتالية مع الأنظمة القائمة.

ولهذا الغرض، كان مشروع «تحرير العراق» الذي أريد مدخلا لإعادة صياغة الفضاء الشرق أوسطي، من منظور أن قلب النظام الحاكم في بغداد سيؤدي تلقائيا إلى إحداث زلزال نوعي في باقي دول المنطقة، يكون له تأثير مشابه لانهيار جدار برلين في أوروبا الشرقية[10].

ولم يكن الرئيس بوش ليقدم على هذه الخطوة لولا أحداث 11 سبتمبر المأساوية التي قربته عمليا من المحافظين الجدد، وعززت لديه القناعة بأطروحتهم الأيديولوجية المتمثلة في أن حماية مصالح الولايات المتحدة الحيوية في العالم مرهونة بتعميم النموذج الأمريكي الذي يتميز بسموه الروحي وتفوقه القيمي والفكـري[11].

ومن المعروف أن هذا الإيمان بسمو الحضارة الأمريكية وصلاحيتها الكونية الشاملة، يمثل أحد ثوابت الخطاب السياسي الأمريكي، وقد تنبه الكسيس دي توكفيل، في كتابه حول الديمقراطية الأمريكية الصادر عام 1830م إلى هذه الحقيقة، ملاحظاً أن الأمريكيين يشعرون في قرارة أنفسهم بأنهم «الشعب الوحيد المتدين والمتنوّر والحر»، وهو المعنى نفسه الذي عبر عنه مفكر أمريكي معاصر، هو بنجامين بربر بقوله: «في كامل تاريخنا احتفظنا بفكرة أمريكا بريئة في مواجهة عالم صعب وفاسد».

ومن منطلق هذا السموّ، وباعتبار هذا الاستثناء الفريد، يتعين على أمريكا حمل رسالة الحرية والفضيلة إلى العالم. وتتضح خطابات الرئيس بوش بهذه المعاني، التي تشكل الخلفية الأيديولوجية لمشروعه الإصلاحي للمنطقة الشرق أوسطية،

المتمحور حول كسر طوق الاستبداد وتشجيع الإصلاحات الديمقراطية.

ولضبط سمات هذه المقاربة الثورية، تصريح الرئيس بوش لصحيفة «واشنطن بوست» (12 يناير 2005):«إذا أردتم أن تعرفوا ما أفكر فيه بخصوص السياسة الخارجية، ما عليكم إلا ان تقرأوا كتاب حالة الديمقراطية، إنه كتاب رائع». وقد أعلن الرئيس بوش أنه وزّع العديد من نسخ الكتاب على مستشاريه وبعض أصدقائه من رؤساء الدول. وقد كتبت صحيفة «نيويورك تايمز» أن شارانسكي (مؤلف الكتاب) استقبل في البيت الأبيض في نوفمبر 2004، وشكل خطابه جوهر البرنامج الانتخابي للرئيس بوش في دورته الرئاسية الجديدة، كما أحالت وزيرة الخارجية كوندوليزا رايس إلى الكتاب ذاته في مقابلتها مع الكونغرس عند تعيينها، واعتبرته فتحا في العلاقات الدولية.

والفكرة الأساسية التي يتأسس عليها الكتاب هي اعتبار الإرهاب نتاجاً طبيعياً ومباشراً للاستبداد، وللقضاء المبرم عليه، لا بد من بلورة مشروع عالمي واسع وصارم للقضاء على الديكتاتورية، من خلال إسقاط الأنظمة الأكثر شمولية، والضغط بمختلف الوسائل على بعض الأنظمة الأخرى، واحتضان المعارضات المناوئة للأحكام المستبدة.

ولا يتعلق الأمر بالنسبة لشارانسكي بمجرد اختيار أخلاقي أو أيديولوجي، بل بشرط لا غنى عنه للسلم الدولي.

ويستند شارانسكي في كتابه إلى الدبلوماسي الأمريكي مارك بالمر، الذي أصدر عام 2003 كتابا مثيراً بعنوان «تحطيم الشر الحقيقي»، وضع فيه خطة متكاملة للتخلص من الاستبداد قبل عام 2025، معتبراً أن هذا المشروع ليس مطلوباً فحسب، بل هو قابل للتحقيق، وبوسائل شتى ليست عنيفة في الغالب.

وبالرجوع إلى تصنيف منظمة بيت الحرية (التي يشرف عليها بالمر نفسه)، يخلص إلى أن 23 من بين دكتاتوريي العالم يوجدون في منطقة الشرق الأوسط، مما يؤهلها لتكون ساحة هذه المعركة «المقدسة» لفرض الحرية وإنهاء الاستبداد.

أما الوسائل التي ينصح باستخدامها فتتراوح بين إنشاء قطاع وزاري لإسقاط

المستبدين، وإصدار قانون دولي يعتبر الديكتاتورية جريمة ضد الإنسانية، وإنشاء تحالف دولي واسع لمقاطعة الأنظمة الدكتاتورية والعمل على إسقاطها، ودعم المعارضات الداخلية وحمايتها[12].

والمعروف أن بالمر، الذي كان مقرباً من الرئيس بوش الأب، واضطلع بدور أساسي في الدبلوماسية الأمريكية خلال السنوات الأخيرة من الحرب الباردة، يمارس تأثيرا واسعا حاليا في دائرة القرار، وينظر إلى كتابه المذكور بصفته دليلاً عملياً للسياسة الخارجية الأمريكية.

ومع أن الإدارة الأمريكية قد قدمت عدة مبادرات لإصلاح المنطقة الشرق أوسطية تمحورت حول الإصلاح السياسي، إلا أن الدوائر الفكرية والاستراتيجية لم تحسم خيارها الإجرائي، ولا يزال الإشكال العصي الذي تطرحه هو: ماهي الصيغة المثلى لدفع التحول الديمقراطي المنشود؟ هل يكون بتشجيع قلب أنظمة الحكم القائمة، وإن كانت حليفة مادامت فاسدة وعاجزة، حتى ولو كان الثمن هو الفوضى الشاملة (التي دعتها وزيرة الخارجية رايس بالفوضى الخلاقة)، أو تشجيع التحول المتدرج الواقعي عن طريق الضغط السياسي والاقتصادي لبناء واجهات سياسية مقبولة داخليا ودوليا تكون خطة نوعية في اتجاه مسلك الديمقراطية الحقيقية؟

ومن الجلي أن مصاعب المخاض العراقي قد حالت دون حسم أي من الخيارين، وهكذا تتأرجح الإدارة الأمريكية بين الخطاب الثوري الحماسي المنادي بنشر الديمقراطية وحقوق الإنسان ولو بالقوة وبين خطاب واقعي خافت يكتفي بالمطالبة بالإصلاح السياسي دون تعيين مضامينه ولا تحديد سقفه. فلئن كانت إذن المقاربة الأمريكية قد أعدت في مراكز الرأي القريبة من تيار المحافظين الجدد، واتخذت أحيانا في أدبيات هذا التيار سمة عدائية للإسلام والثقافة العربية، فإنها في نسختها الرسمية التي قدمت لمجموعة الثماني لا تتجاوز بنودا خمسة أساسية هي:

* الإصلاح المؤسسي باعتماد الحكم الرشيد.
* توطيد الانفتاح السياسي بإطلاق الحريات الديمقراطية.
* دعم الإصلاحات الليبرالية التي تؤهل الاقتصاد الشرق أوسطي للاندماج في منظومة العولمة.
* تمكين المرأة وإشراكها في مراكز القرار والسلطة.
* بناء وتوطيد مجتمع المعرفة والمعلومات بالاستثمار في التعليم والتقنيات الجديدة.

فالأمر إذن يتعلق بمطالب ومقتضيات صادرة عن المؤسسات والمنظمات الاقتصادية والمالية الدولية، وتعبر دون شك عن حاجيات موضوعية، والاعتراض عليها لا يتجاوز في الغالب التعلل بالانزياح القائم بين الوتيرة الاجتماعية ومطلب الإصلاح الفوري الشامل، أو الانزياح القائم بين المشروعية القيمية للأطروحة الأمريكية وحيز انطباقها العملي في الساحة الدولية (أي ما يعبر عنه باللغة الشائعة بثغرة ازدواجية المعايير).

ومن الواضح أن مشروع الإصلاح الأمريكي وإن حافظ على شحنته الأيديولوجية الثورية، قد تراجع إلى حدود المقاربة الواقعية التي تراعي التوازنات والمصالح الاستراتيجية الحيوية. مما حدا بدانيلا بلتكا نائبة مركز السياسات الخارجية والدفاعية في معهد أمريكان أنتربرايز (أهم مركز رأي للمحافظين الجدد) في مقالة لها حول آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي إلى القول بأن هذه الآفاق الواعدة، لم تكن لتتحقق إلا بفضل الضغط الأمريكي، بيد أنها تلاحظ نمطا من الانفصام بين هذا الالتزام السياسي والأخلاقي الذي تعهد به رأس الإدارة، وبين مسلك الجهاز الدبلوماسي الأمريكي، الذي لا تزال تهيمن عليه مقولات الواقعية البرغماتية، التي تعطي الأولوية لاستقرار الأنظمة الحليفة على مقتضيات الإصلاح السياسي.

وترى الباحثة الأمريكية أن هذا الانفصام تتولد عنه نتيجتان سلبيتان، هما من

جهة إضعاف ديناميكية التحول الداخلي، بالتخلي عن الإصلاحيين ومناضلي الديمقراطية وحقوق الإنسان، ومن جهة أخرى تقويض الصدقية الأخلاقية للمشروع الأمريكي، بنعته بممارسة ازدواجية المعايير، واستخدام المبادئ المثالية لخدمة المواقف السياسية الآنية[13].

بيد أنه مما لا شك فيه أن المشروع الأمريكي قد ولد ديناميكية فكرية وسياسية واسعة في العالم العربي، على أصعدة عديدة.

إلا أن ما نلاحظه بوضوح هو غياب حوار فكري وسياسي معمق حول مقومات الإصلاح وآلياته، بعد أن أصبح الشعار نفسه مدار إجماع شامل. فالخطاب الإصلاحي السائد يتأرجح بين ثلاثة مواقف، هي: إما اختزال معوقات التحول في الأنظمة السياسية واعتبار الضغط الداخلي والخارجي عليها مدخلا لفرض التغيير المطلوب الذي يشكل حاجة حيوية داخلية ومطلباً شعبيّاً موضوعيّاً، أو اعتبار الإصلاح الديني والثقافي المدخل الأسلم والشرط الأساس للتغيير الجوهري المنشود، أو احتواء مطلب الإصلاح السياسي ضمن المنظور القومي والحضاري الشامل للأمة بوصفه أحد مرتكزات مشروع نهضوي ومجتمعي متكامل لا يتحقق دون وحدة الأمة واستعادة حقوقها المسلوبة.

وما تعكسه هذه المواقف الثلاثة التي لا غبار عليها من حيث المقصد والمسلك، هو غياب حوار فكري معمق وشامل حول مفهوم الإصلاح ذاته وآلياته الإجرائية، باعتبار كونها تقدم إجابات متسرعة وجاهزة على إشكالات عصيّة ومعقدة، تستدعي جهداً تحليليّاً واستشرافيّاً واسعاً (وإن كان عاجلا وملحا).

وسنشير في هذا الحيز إلى بعض الإشكاليات المحورية التي نراها أساسية في استكناه مقومات الإصلاح وأجندته في الساحة العربية.

أولى هذه الإشكاليات تتعلق بسقف الإصلاح وإطاره: فهل المطلوب هو إحداث تغيير مجتمعي شامل وكامل، يتجاوز مطلب إصلاح نظام الحكم وإطلاق الحريات العامة ليشمل هياكل الدولة وبنياتها المركزية وتركيبة المجتمع المدني وأرضية الاقتصاد والتنمية، أم أن المقصود فقط هو تسيير الانتقال من حالة

الانغلاق والاستبداد إلى حالة الديمقراطية والتعددية؟

إن طبيعة الإجابة على هذا السؤال تبنى عليها استراتيجيات التغيير، بحيث تكون إما استراتيجية نهوض وتحديث وتنوير بإيقاع بطيء ومنظور شمولي واسع وإما استراتيجية تغيير سريعة تنحصر في كتابة دساتير وقوانين وتشكيل أحزاب وتنظيم انتخابات مع المراهنة على قدرة التغيير السياسي على تهيئة الأرضية الملائمة للإصلاح المجتمعي الجذري.

أما ثانية تلك الإشكاليات فتتعلق بعلاقة الإصلاح الوطني الداخلي بالمنظور الإقليمي والقومي، لا من حيث الأبعاد والخيارات الأيدلوجية المحضة، بل من حيث الاعتبارات الموضوعية الحاسمة.

فهل ستشكل الدولة الوطنية التي هي الحقيقة العينية الشرعية الوحيدة الموجودة -إطار الإصلاح المنشود بكل هناتها وهشاشتها ومحدوديتها أم أن المقصود هنا هو الدولة القومية التي إن كانت حلماً ومشروعاً عربيّاً ينعقد عليه اجتماع واسع؟، إلا أن النموذج الذي تقوم عليه (الدولة الأمة ذات السيادة المطلقة) يتعرض لأزمة وجود عميقة من جراء حقائق العولمة التي أفقدت أكبر الكيانات القومية في الغرب جانبا كبيرا من مقومات سيادتها ضمن الفضاء الإمبراطوري الجديد (الذي تحدث عنه الفيلسوفين الإيطالي والأمريكي توي نغري ومايكل هارت في كتابهما المشهور الإمبراطورية).

إن هذا الإشكال يتمفصل مع الأسئلة النظرية والعملية المعقدة التي تطرح اليوم على الديمقراطيات الصناعية المتقدمة التي تبحث عن صيغة جديدة لممارسة الديمقراطية في عصر ما بعد الدولة بعد أن أصبحت القرارات الجوهرية التي تتعلق بمصالح المواطنين تتخذ الدوائر التمثيلية المحلية.

فالديمقراطية العربية الناشئة لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار هذه التحولات الكونية الموضوعية.

أما ثالثة هذه الإشكاليات فتتعلق بعلاقة الدولة بتركيبة المجتمع الأهلي الذي يتعين التمييز داخله بين البنيات والهياكل التقليدية العصبية والطائفية التي لا

يزال لها تأثيرها القوي حتى ولو كانت ذاتها متعارضة مع منطق المواطنة بمفهومه الحديث، والأشكال الجنينية للمجتمع المدني المعاصر المتولدة عن الاقتصاد الجديد ونظام قسمة العمل الراهن التي تعاني من أزمة حقيقية من جراء تعثر المشروع التحديثي لدولة الاستقلال من جهة والتداعيات السلبية للعولمة الاقتصادية المالية من جهة أخرى.

فإذا كان من المعروف أن دور الدولة في الأنظمة الديمقراطية هو ضبط صراعات المجتمع المدني ضمن مفهوم المواطنة المشتركة والولاء للأمة، فإن التحدي المطروح على الديمقراطيات العربية الناشئة يتعلق بالقدرة على بناء هذا المفهوم الجديد للدولة في مجتمعات تتأرجح فيها الهياكل المركزية بين الاحتماء بالبنيات الأهلية التقليدية واستخدام الأجهزة البيروقراطية الجديدة لتشديد القبضة على المجتمع وتقويض وحدات المجتمع المدني الناشئة.

أما رابعة الإشكاليات فتتعلق بمنزلة الدين داخل أجندة التحول السياسي حيث الصدام قائم بين اتجاه يرى المماهاة بدهية بين الديمقراطية والعلمانية كما تفيد التجارب الغربية، أو اتجاه آخر يرى الإشكال غير مطروح في الساحة الإسلامية التي لم تعرف تحكم المؤسسة الدينية وصراعها مع السلطة السياسية.

بيد أن الإشكاليات تتعقد عندما ندخل في التفصيل: فإذا كانت الدولة الدينية غير موجودة في الإسلام فما هي علاقة الدولة بالدين من حيث المشروعية؟ هل تقتضي هذه المشروعية تحكيم تشريعات وحدود وأحكام فقهية تتعلق بالإمامة أو أن الشرعية فيها منوطة بالأمة من حيث مصالحها وخياراتها؟

من البدهي أن التجارب العلمانية في الغرب تتباين تبايناً واسعاً بين علمانية أقرب لمناهضة الدين (كما في فرنسا) وعلمانية تحتضن الدين وترى فيه أساس الالتحام الداخلي ومقوماً أساسياً من مقومات المجتمع المدني (الولايات المتحدة، اليونان...)، فما هو الخيار المطروح عربيا؟

تلك إشكاليات أربع محورية، نطرحها لأجل حوار فكري عربي حرّ حول رهانات وأجندة الإصلاح السياسي الشامل الذي يبدو أننا دخلنا متأخرين إلى عصره.

❊ ❊ ❊

1- Richard Perle, David Froom: An End to Evil, How to win the war of Terror, Randon House 2004p.279.

2 - راجع حول هذا المفهوم أعمال علي أومليل ورضوان السيد وفهمي جدعان ووجيه كوثراني.

3 - وقفنا عند أبرز هذه الكتابات في كتابنا عالم بعد 11 سبتمبر 2001 ،الدار العربية للعلوم– بيروت 2004م، ص 99-134.

4 - من أمثال كتابات أوريانا فالاشي وألكسندر دافال:

Oriana Fallaci: La Rage et l' Orgueil Plan 2002.

Alexandre De Valle, Le Totalitarisme Islamiste Face à la Démocratie

Ed. de Syrtes, 2002.

راجع في نقد هذه الأطروحة:

Vincent Geisser, La Nouvelle Islamophobie la Decouverte 2003, p23-56.

5- Michael Novak, yniversal Hunger of Liberty Why the clash of civilizations is not inevitable, Basis Books, 2004, p191-218.

6- Bernard Lewis, Freedm and Justice in the Modern Middle East, Foreing Affairs : May/June 2005.,

7- يمكن مراجعة التقرير في موقع المنظمة على شبكة الإنترنت:

Spécial report 125 Ijtihad www. VSIP.org.

8- قارن مثلا:

- Gilles Kepel, Jihad Expansion et Declin de L' Islamisme, Gallimard, 2003- 2eme edition, pp495-526.
- Farhad Khosrokhavar Les nouveaux martrs d Allah Flammarion 2003- 2eme edition/ p233-327.

9- راجع حول هذا التيار:

Alain Frachon, Daniel Vernet, L Amérique Messianique, Seuil 2004. –

10 راجع حول رؤية هذا التيار لقضايا الإسلام والعالم الإسلامي:

Gilles Kepel, La Revolution Neoconservatrice - Fitna au Cur de l' Islam, Gallimard, 2004/p61-98.

11 - راجع:

- L.Kaplan, W. Kristol , The War over Iraq Saddam's Tyranny and America Mission, Encounter Books 2003, pp79-125.

12- Mark Palmer, Breaking the Real Axis of Evil How to oust the World's Last Dictators by 2025.

13- Danielle Pletka : America's Mixed Message on Arab Democracy, Financial Times, June 29,2005.





من اللامبالاة إلى الترويع
نظرة في بدائل الصلاح والإصلاح

أحميدة النيفر(*)

الانقلاب المفاهيمي

نجد عند مقارنة ما أثبتته شهادات رجال الإصلاح منذ نهايات القرن الثامن عشر وبداية القرن الماضي عند تشخيصهم لحالة المسلمين بما سجّلته مشاهدات الرحالة الأوروبيين عن الموضوع نفسه نوعاً من الاتفاق اللافت للنظر. في كتابات رجال الإصلاح تتكرر عبارات الاستسلام والخنوع والجبرية عند بسط الحديث في أسباب «انحطاط الشرقيين». لا يختلف الأمر جوهرياً بالنسبة إلى الرحالة والباحثين الأوروبيين الذين تتركّز في كتاباتهم مسألة سلوك اللامبالاة والاعتقادات الجبرية التي تميّز حياة المسلمين ونسقهم الثقافي.

هناك شبه إجماع بين الذين أرادوا فهم واقع المسلمين منذ قرن على اعتبار الجبرية مكوّناً رئيسياً من مكوّنات الذات الثقافية للمسلمين. أدّى هذا ببعضهم ممن لا يعنيه تأسيس وعي بديل إلى القول بأن القصور في الإسلام ذاته لأنه في الجوهر تسليم وانصياع.

اليوم بعد قرن من الزمن يقف الدارس المعتني بتاريخ الأفكار وتطوّرها مذهولاً

(*) باحث وإكاديمي من تونس.

أمام مشهد جانب من العالم الإسلامي يوحي بأنه تغيير راديكالي في خصوص الذات الثقافية للمسلمين.

لم يَعُدْ في المشهد ما يتعلّق بالرضاء والجبر بل أضحى العنف الترويعي قرين الإسلام وصنيع المسلمين.

كيف حصل مثل هذا الانقلاب المفاهيمي الذي وإن لم يصب عموم القوى الفاعلة لدى المسلمين فإنه يظلّ مؤشر إنذار فاجع بحاجة أكيدة إلى الدرس والتمحيص؟

- ما هي أبرز المراحل التي مرّ بها هذا التغيير المفاهيمي؟
- ما هي العوامل الثقافية والاجتماعية التي أسهمت في تحقيق هذا الانقلاب؟
- هل يمكن تحديد أحداث ووجوه ومواقف أرّخت لهذا التحوّل وسرّعت فيه؟
- هل الظاهرة مرشّحة فعلاً للاستشراء وكيف يتمّ التعامل معها؟

لن نحاول فيما يلي الإجابة عن كل هذه التساؤلات لكننا اخترنا قراءة جانب من معضلة العنف الترويعي المستحدث المتّصل بخيبة النخب والمؤسسات في البلاد العربية- الإسلامية. هذا الجانب لا ينفي أهمية جوانب أخرى لكنه أولى بالمعالجة لصلته بالأساسين اللذين نحسب أن التنازع عليهما شكّلا ساحة الصراع بين نخب تراثية وأخرى تحديثية التقتا- رغم خلافهما- على تركيز قاعٍ ثقافي دعم فكر الاستئصال والترويع في العصر الحديث.

في فصام الوعي

منذ عشر سنوات، تبنّت منظمة اليونسكو بمناسبة انقضاء نصف قرن على تأسيسها، إعلاناً محدِّداً للمبادئ التي يقوم عليها مفهوم التسامح، لعل أهم ما ورد في هذا الإعلان هو تعريفه للتسامح بأنه: لا يعني اللامبالاة كما لا يدل على المسايرة والمجاملة، إنما هو تقدير لما ينطوي عليه التعدد الثقافي في العالم من ثراء. إنه الوقوف على ما يحمله تنوّع طرق التعبير البشرية من دلالات فَرادةِ الذات الإنسانية وتميّزها.

أوّل ما يفيده هذا التعريف هو أن موضوع التسامح يمكن أن يُساء فهمه من أكثر من وجه، لذلك حرص التعريف على الابتداء باستبعاد ما يمكن أن يُفهم من التسامح خطأً. هو موضوع محتاج إلى تصحيح شأنَ جملة من المفاهيم الأخرى ذات مضامين ثقافية أو اجتماعية أو سياسية تطورت خاصة مع تحولات القرن المنصرم واقتحمت فضاءات لم تواكب تلك التطورات فحُمّلت من الدلالات ما لا تعنيه ضرورةً. في هذه الحالات يكون سوء الفهم أمراً متوقعاً يرجع في جزء هام منه إلى أن تلك المفاهيم وفدت على مجتمعات غير ذات صلة فعلية بالفكر والإبداع. فضلاً عن هذا فإن نفس تلك المفاهيم - والتسامح على رأسها- تظل، حتى في المجتمعات المنخرطة في التجديد بنسبة عالية من الوعي والالتزام، مثيرةً للتساؤل والمراجعة.

جانب أول من تساؤلنا يتعلق بالحذر الرافض لمثل هذا المفهوم في عالمنا وكأن سنّتنا الثقافية لم تعرف إليه سبيلاً في أي وقت من الأوقات.

ما يساعدنا في دراسة «مشروعية» توجّس النخب في البلاد العربية والإسلامية من مثل هذا المفهوم الحديث هو الجانب الثاني من تعريف اليونسكو. في هذا الجانب نجد أن أساس التسامح هو الإقرار بحدّ من المساواة بين الصيغ التعبيرية المختلفة على اعتبار أن تنوّعها ينبغي أن يكون حافزاً على إدراك ما تستبطنه كل خصوصية من طرافة وإضافة. انطلاقا من هذا الإقرار يضحي التسامح اعترافاً بحقوق شاملة للذات الإنسانية وبالحريات الأساسية لكل الأفراد.

إذا استبعدنا في مقالنا ما يتذرّع به بعضهم من تعذر الإقرار الاجتماعي والسياسي بالمساواة إجرائياً وتنظيمياً واقتصرنا على بحث الموضوع من جانبه النظري والتاريخي المقارن فإنه يتبيّن أن رفض التسامح في دلالته المعتمدة في نص اليونسكو يرجع إلى بنية ثقافية خاصة بحاجة إلى الدرس والتحليل.

بماذا تتميّز تلك البنية في رفضها للتسامح إن هو تجاوز حدود المراعاة والمداراة؟

هي بنية امتثالية، واثقة من معارفها لا ترى حاجة إلى طرح أسئلة جديدة فضلا عن أن تتوقع الإفادة مما يمكن أن يقدّمه الآخر من تجاربه وخبرته. هي -في عدم إيمانها بالتكافؤ مع المختلف وفي إعلانها المنطوق أو المكتوم عن عدم حاجتها إلى ثرائه الإنساني الخاص -تكون قد صرّحت بإحدى المعضلات الأساس في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، معضلةٌ تصوّرية للعالم. امتثالية هذا البناء الثقافي والفكري تشي بامتلاء معرفي لا يدرك للمساءلة معنى لكونه يطابق بين ما لديه من «حقائق ومعارف» وبين العالم في مداه البعيد وفي حدوده الدنيا. نحن أمام عائق معرفي منطلقه بنية ثقافية تركزّت فيها ثقتها فيما توصلت إليه من الإجابات الكبرى فضلاً عن الصغرى لأن العالم والوجود، في تقديرها محدودان أمكن الإطباق عليها وضبطها.

المفارقة الجُلّى أن هذه المعضلة التصورية على طرفي نقيض مع أساس من أسس التصوّر القرآني حين صّرح في أكثر من مناسبة أن الكون خاضع لحركة تغيّر دائم يتعذر معها ادعاء أي نوع من إشباع[1]. نجد هذا في قوله تعالى:

- ﴿يسأله من في السماوات والأرض كلَّ يوم هو في شأن﴾[2].
- ﴿يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير﴾[3] .
- ﴿نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم﴾[4].

لا تسمح مثل هذه الأمثلة بقبول أن يكون الكون محدودا أو أن تكون معرفتنا له ولما هو دونه قد بلغت مداها وحدودها النهائية؛ وإذا كان الخطاب القرآني لا يعتبر أن الوجود تطوّر صرف تُفقد معه كل غائية فإنه في ذات الوقت يرفض أن يكون الفكر الديني خصماً للتطور أو استهجاناً لمزيد من المعرفة والمراجعة، شأنه في ذلك شأن المعرفة: تطوّرٌ مع توفر عناصر تنزع إلى البقاء.

من جهة ثانية، فإنّ نفس الخطاب القرآني في خصوص مفهوم المعرفة يؤدي إلى أنّه مفهوم لا يمكن أن يقوم إلاّ على المنهج التجريبي القائل: بأنّ الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله. خصوصية الخطاب القرآني في هذا مجال تمثّلت

في جعل المحسوس المتناهي نصب العينين من أجل الحصول على المعرفة ومزيد من الاقتراب منها فهي لا تفتأ باحثة ممحّصة٥.

باعتماد هذين الجانبين، التصوري والمنهجي، يمكن القول إن البنية الثقافية السائدة والمتوجسة من كل مسعى بحثي يسائل ويراجع لا يمكنه أن يطمئن أو ينتبه لدلالات الثراء الإنساني الذي يحيل عليه مفهوم التسامح حين ينفصل عن مجرد المسايرة.

ما يُعدّ لافتاً للنظر هو أن النخب العربية في عمومها تتبنّى أحد موقفين من التسامح لا يختلفان من حيث تعبيرهما عن فصام في الوعي: هي إما رافضة للتسامح وتعتبر في ذات الوقت أن حذرها الرافض ليس إلا اندراجا في صميم اتباعية الخطاب القرآني ووفاء له، وإما أنها معتقدة أن التسامح الذي يعيد الاعتبار للذات الإنسانية متعارض جوهرياً مع الثقافة العربية الإسلامية وقيمها التأسيسية، وهي لذلك تتبنى مرجعية مغايرة ومناهضة لتلك الثقافة. نحن، في الغالب الأعم، بين تمشيتين يبدوان متناقضين لكنهما متفقان في منهج القطيعة الذي يتبنيانه. قطيعة الفكر التراثي الذي يرى أن الحضارة كامنة بالقوة في ثقافته المحلية، فهو مُعرض عن كل ماعداها، وقطيعة الخطاب التحديثي في إنكاره لإمكانية تفعيل الخصوصيات الذاتية باعتبار أن العلّة متأتية من تلك الخصوصيات، فلا مناص من «استيراد» ثقافي إذا أردنا استرجاع فاعليتنا.

هذه هي مفارقة النخب العربية التي التحمت جهودها موضوعياً، العنف الذي يذهل العالم ولكنه يظل عقيماً. تلك هي خيبة نخب فوّتت على مجتمعاتها فرصاً تاريخية كان يمكن من خلالها تفعيل قدراتها في الفكر والشخصية الذاتيين بتجديد الوعي الذي يعيد الاعتبار للذات بما تكتسبه من شخصية جديدة تتحقق بتمثل تعبيرات ثقافية مختلفة.

عوض ذلك شرّعت لكل تطاول بالقوة على حق الآخر في الوجود سواء أكان هذا الوجود شخصياً أم اجتماعياً أم ثقافياً.

التسامح وإشكالية المفهوم:

إذا أردنا مزيداً من التشريح للبنية الثقافية الخاصة في موقفها من قيمة التسامح فلا بد أن نقرّ – نتيجةً لما كنا قد بسطنا فيه القول آنفاً – أننا في حالة فصام الوعي. نحن ما نزال– داخلياً – بين منزلتين: منزلة الخطاب التراثي الذي يظن أن الهوية الثقافية– الدينية لا صلة لها بمثل هذه القيم التي يحيل عليها التسامح في صياغته الحديثة، وأنه لا بد من الإصرار على علاقة التصادم مع الآخر، وأن أقصى ما يمكن قبوله هو ما أقرّه رجال الشرع من السلف فيما يتصل بأهل الذمة وأشباههم ممن يخالفون أهل القِبلة. ثم هناك منزلة من يرى ضرورة توطين الحضارة الوافدة واستنبات قيمها تَوقياً خطر التهميش التاريخي واعتباراً لعجز الثقافة المحلية عن استيعاب مطالب الحضارة العصرية.

نحن أمام وجهين لبنية ثقافية واحدة، بنية «التمركز على الذات»، تمركز يصادر التنوّع داخل مجتمعه فضلاً عن علاقته بالمجتمعات الأخرى.

يكشف هذا التمركز زيف ما يظهر من تباين بين أصحاب المنزلتين، إنه يعرّيه فيبديه جزئيا لأنّ المنزلتين كلتيهما لا تُقرّان بأهمية التعدد في أعماق كل مجتمع.

نفس التمركز يفضي بكلتا المنزلتين، التراثية والتحديثية، إلى عدم تقدير أهمية التاريخ، لذلك فهما تظلان قاصرتين عن صناعته مجدداً. هذا ما آل إليه أمر التراثيين: ظلوا ضائقين ذرعاً بعصرهم وقيمه وتوجهاته الفكرية، يحلمون بعصور ذهبية انقضت، لذلك عملوا على إعادة إنتاج أنفسهم معرفياً وما انجبوا اجتماعياً سوى الاحتجاج أو الاستقالة أو العنف في أسوأ الأحوال. التحديثيون من جهتهم لم ينظروا إلى تاريخ الغرب بعقل ناقد فلم يعيدوا النظر في حداثته بل عملوا على استيعابها في منظومتهم الخاصة على اعتبارها مكتسبات إنسانية واكتشافات عقلية نهائية. ذلك ما شوهد في التحديث العربي في العقود الماضية في أكثر من قطر: تحديث هشّ وجزئي صاحبته مصادرة للتنوع وقمع للاختلاف مما جعل الجهود الفكرية والسياسية غير مبدعة.

في تقويم حصاد المنزلتين يمكن القول بأنه ليس هناك بينهما اختلاف في الجوهر لأنهما في تمركزهما لم تعبّرا عن وعي بأهمية الاختلاف ذاته.

إذا أردنا أن نحقق في الأمر بالمثال فإن الفكر التاريخي النقدي يوصل إلى أن التسامح في الغرب بمعناه الحديث وقع اكتشافه تدريجيا. انطلق مع القرن السادس عشر عبر حركية داخلية وأخرى خارجية وضعت الضمير الأوروبي أمام واقع أفرزته الحروب الدينية وأثبتت من خلاله وجود أطراف داخل المجتمعات الأوروبية لا تشاطر المعتقدات الدينية السائدة. في ذات الفترة وإثر اكتشاف العالم الجديد، أمريكا، اتضح للأوروبيين وجود أعراق ولغات وثقافات لا عهد لهم بها. ثم تركز مع القرن الثامن عشر ما عُرف بعصر الأنوار الذي تنامت معه مفاهيم جديدة مثل الحرية والتسامح والفصل بين السلطات. مثل هذه السيرورة طوّرت قيماً جديدة ومعانيَ كامنة وُضعت لها مؤسسات ترسّخت عبر القرون، وهي ما تزال تنمو مُحدثة في كل طور تحولات نوعية تتطلب وعياً مختلفاً عن شروط الوعي السابق.

كيف تم عندنا تمثّل هذه التجربة التاريخية المهمة؟

ما تمّ من قبل التحديثيين كان عجزاً عن أي تمثّل لتلك السيرورة في الأفق الثقافي الخاص. لقد اختفت من اعتبارهم كل معاني التكريم الإنساني في الثقافة الإسلامية ومعها مضامين خلافة الإنسان في الأرض في المجالات المعرفية والأخلاقية والاجتماعية. كانوا كأنهم ما سمعوا عن قيم الإسلام ومعانيه التأسيسية فضلاً عمّا تمّ إنجازه من علاقة بينها وبين التاريخ الوسيط في جهات عديدة من العالم القديم. أكثر من ذلك، كانوا -وهم الأقدر مبدئيا على معاصرة تقيم نِديّة حضارية مع الآخر -يتغافلون عما شهده الغرب الأوروبي في القرن السابع عشر من نقاش تأسست عليه مقولة حرية الضمير التي أفرزت قيمة التسامح الحديثة. من ثَمّ فإنهم لم يلقوا بالاً لِما تحقق مثلاً على يدي البروتستانتي «بيار بابيل» (P.Bayle) في حواره مع الكاثوليكي «جاك بوسيي» (J.B.Bossuet) عن كرامة الإنسان وضرورة تحييد الدولة وما يتولّد عنهما من قيمة حرية الضمير والاعتقاد وقيمة التسامح التي

تعتبر عندئذ «قيما مركزية لا يمكن بحال التهاون بها لأن مكانة الفرد واختياره الحر من إرادة الله».

لا شك أن هذه الاعتبارات «اللاهوتية- الدينية» تراجعت في القرن الثامن عشر مع «عمنويل كانت» (E.Kant) وغيره تاركة المجال للاعتبارات الوضعية في تأسيس قيمة الكرامة الإنسانية وحرية الاعتقاد والتديّن. ما نرمي إليه بهذا المثال: هو أن التحديثيين في البلاد العربية الإسلامية ظلوا مشدودين إلى ثمرات الحراك الفكري والاجتماعي وأهملوا دينامية التحولات التاريخية التي عرفتها أوروبا والتي انتهت بها إلى تكريس قيمتي الفرد والتسامح. لذلك لم يعوا أن علاقة تلك القيم بالتاريخ الأوروبي كانت علاقة إشكالية أي أنها لم تعرف حلاّ ناجزاً ونهائياً، وأنها لم تكن قطيعة مع الإيمان والتأصيل الديني. لو أنهم أدركوا تلك الدينامية لما مانعوا في بروز توجّه تجديدي ذاتي يبدع سيرورة فكرية لا تتصادم بالدين بل تعمل من أفق الثقافة والتاريخ الخاصين.

الخطاب التراثي من جهته كان قد تبنّى، نتيجة تمركز على الذات، منهجاً إصلاحياً وفق شروط وعي تاريخي سابق هدفه إعادة إنتاج حقب ماضية تُعتبر ذهبية. لذلك لم يكلّف دعاة هذا الخطاب أنفسهم عناء الالتحام بشروط الوعي العالمي الجديد، كما لم يفكروا فيما يجعل من قيم تكريم الله للإنسان وخلافته في الأرض قيماً كونية مالكةً لمشروعيةٍ عابرةٍ للتاريخ وصانعةٍ له.

معضلة هذا النوع من التفكير هو اعتقاده الراسخ أن العالمية التي تحققت ماضياً على أيدي المسلمين إنما تحققت بالسيطرة - العسكرية وبالأخص بالهيمنة الثقافية- الدينية. بهذا الرأي الذي يسهل نقضه- أصبح الفكر التراثي مشدوداً إلى حقبة من الحقب التاريخية بعد أن حوّلها إلى منظومة فكرية واجتماعية مصادراً نتيجة ذلك كل تعدد واختلاف. مثل هذا التوجه المتمركز على الذات، النافي للآخر لا يختلف مع ما سعى إلى إقراره دعاة تمركز أوروبي مقابل حين اعتبروا أن الإسهام الأهم بل الوحيد للإسلام في الحضارة الغربية يتمثل في القطيعة التي

أحدثها بين الشرق والغرب؛ «فلولا محمد (عليه السلام) والغزو العربي-الإسلامي لما اعتمدت أوروبا على نفسها من أجل النهوض والتقدم».

هو وجه آخر لتمركز ثقافي عبّر عنه مثلاً «هنري بيران» (H. Pirenne) في كتابه «محمد شارلمان» الصادر سنة 1937م حين اعتبر أنه لم يكن للثقافة الإسلامية من أهمية إلا بالقدر الذي مكّنت به الهوية الأوروبية من أن تتحدد، ذلك تمّ بفضل قطيعتها مع «الثقافة العربية الغازية».

القراءات التأثيمية المعاصرة

شهد هذا العام نقاشاً أوروبياً حادّاً بين النخب والمفكرين والساسة نتيجة الشروع في مناقشة انخراط تركيا في الاتحاد الأوروبي. أثيرت كل الاعتبارات السياسية والاقتصادية والديموغرافية والقانونية.

إن مقولة المواجهة بين الإسلام والحضارة الغربية حاضرة بقوة يحفزها «الإرهاب» المتربص الذي يعمل عدد من الإعلاميين والساسة على إبرازه لأنه يسهّل فهم الأحداث دون الإقرار بأية مسؤولية فيما حصل ويحصل.

ما يعنينا بصفة دقيقة في هذا المثال القريب منا والموصول بالتسامح والعنف هو ما يبيّنه من طبيعة العلاقة بين الذات والآخر.

كتب «صمويل هنتنغتون» (S. Huntington) في منتصف التسعينات: أن الصراع بين الثقافات والأعراق والمعتقدات لا مناص منه وأن الصدام بين العالم الإسلامي والغرب أمر واقع لا محالة، ثم جاءت أحداث 11/سبتمبر وكأنها تؤكد مقولة الصدام تلك بين ذات مهددة وآخر يمثّل الشر.

في أوروبا الغربية نشرت الصحيفة الإيطالية «أوريانا فيلاتشي»(O.Fellaci) إثر أحداث سبتمبر 2001م كتاباً بعنوان «الغيظ والكبرياء» ثم أردفته بثانٍ إثر أحداث مدريد في مارس 2004م تحت عنوان «قوة العقل». تكمن أهمية الكتابين اللذين روجت لهما بعض وسائل الإعلام الغربية في أنهما يدينان «الإسلام لأنه مصدر شر

مطلق في جوهره وتاريخه وحاضره».

هذا العام، وضمن ذات التوجه التأثيمي للإسلام، واصلت المؤرخة البريطانية الجنسية «بات يعور» (Bat Ya'or) مسيرتها القدحية بنشر كتاب تحت عنوان مثير «عرابيا: المحور العربي الأوروبي». يقوم هذا العمل على فكرتين أساسيتين«أولاهما أن عقدة العنف والإرهاب المستحكمة في العالم الإسلامي مصدرها الدين الإسلامي ذاته وليس المجموعات المتطرفة وحدها، أما الفكرة الثانية فهي أن أوروبا غدت مقاطعة عربية بل مستعمرة إسلامية.

لماذا نذكر هذه الأمثلة لقراءات تأثيمية لا تعرف التسامح ولا تسعى لاستيعاب العنف ولا تعتني بدراسة تاريخ الحضارة الغربية دراسة موضوعية؟

نذكرها لأن الغرب فيه هذا النوع من التوجه القوي لكنه يحمل توجهات أخرى مغايرة ينبغي أن ننتبه إليها ونطّلع عليها ونتفاعل معها خاصة في المجالات المعرفية والإعلامية والجمعياتية.

هناك على سبيل المثال في المستوى الأكاديمي مدرسة «مارشال هودجسون» (M.Hodgson) في الولايات المتحدة القائلة: بمقولة التاريخ الشامل وأنه لا يستقيم فهم تاريخ النهوض الأوروبي الاقتصادي والتقني والإنساني دون قراءة قرون الإسلام السبعة ما بين العاشر والسابع عشر ودورها في تاريخ العالم وحضارته الحديثة[6].

في المستوى الجمعياتي هناك في الغرب عدد مهم من مؤسسات المجتمع الأهلي التي تعمل من أجل الحوار وترى أن التاريخ الإسلامي تاريخ عالمي وأن حضارته عالمية في ماضيها ومستقبلها. من بينها جمعية البحوث الإسلامية المسيحية في فرنسا (G.R.I.C.) التي تعتبر أن حوار أعضائها وما ينشرونه ليس بقصد الدعوة أو السجال. إنها ترى أن كل طرف في تمسّكه بجوهر إيمانه وبنظرته إلى العالم وفيما يقوم به من بحوث في قضايا معاصرة إنما يساعد على توسيع رؤيته ومقولاته كما يساعد الطرف المحاور على اكتشاف القيمة الدينية لتراثه ورؤيته الإيمانية الخاصين.

بهذا المعنى يكون الإيمان لدى الطرفين هو الطريق المميزة للقاء بالله[7].

في المجال الإعلامي ما نزال نتقدّم بخطوات محتشمة جدا لأننا لم نفكر بعد في بلورة إعلام يحترم المخاطبين- في الداخل والخارج- ويقدّر تنوّعهم.

ما لا مناص من تركيزه في خصوص قيمة التسامح ومفهوم العنف هو حتمية مراجعتنا لمقولة صراع الشرق والغرب وضرورة تنسيب رؤيتنا لذاتنا وللآخر ولزوم تبيّن أن العلاقة بينهما هي علاقة تفاعلية -إشكالية: تفاعلية لأن الطرفين متلازمان لا يتحققان بالتماثل أو الانكفاء والتنافي لكن بالتدافع والتجاوز الناشئ عن تجديد الفاعلية، وهي علاقة إشكالية إذ لا يمكن أن تُحسَم مرة واحدة وبصفة نهائية بل تظل متجددة وبحاجة دائمة إلى التحيين خاصة بعد أن أصبحنا جميعاً نعيش حضارة واحدة رغم تنوّع مرجعياتنا الثقافية.

❋ ❋ ❋

1- انظر محمد إقبال في خصوص رؤيته للإنسان والزمان في كتابه: تجديد الفكر الديني في الإسلام، وكذلك دراستنا عن ذات الموضوع المنشور في كتاب: النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية، دار الهادي، بيروت 2000م.

2- سورة الرحمن 29/55.

3- سورة فاطر 1/35.

4- سورة يوسف 76/12.

5- راجع الآيات التي تناولت السمع والبصر والفؤاد ومسؤولية الإنسان إزاءها: مثلاً سورة ق 37/50؛ سورة الملك 23/67؛ سورة الأحقاف 26/46؛ سورة النحل 78/16.

6- انظر مجلة الاجتهاد البيروتية عدد: 26-27 السنة السابعة 1995/1415م.

7- راجع كتاب «الكتب السماوية التي تسائلنا» ترجمة احميدة النيفر، نشر مركز الدراسات المسيحية الإسلامية جامعة البلمند، طرابلس – لبنان 2004م.





الإصلاح والمصالحة:
سؤال السياسة وسؤال الحداثة

رضوان زيادة(•)

ارتبطت الحاجة إلى الإصلاح الديني بالرغبة في النهضة أو التمدن مع أواخر القرن التاسع عشر. حينها كان الإصلاح جزءًا من رؤيةٍ أوسع تشمل من بين ما تشمل إصلاح المؤسسات التعليمية والدينية كالأزهر مثلاً كما هي حال مشروع محمد عبده، وإصلاح المجتمع بإعادته إلى فضائل الأخلاق وغير ذلك .

لقد استعملت كلمة الإصلاح الديني ، إشارةً إلى الحركة التي قام بها كل من الأفغاني ومحمد عبده ، إذ دعا الأول إلى تأسيس حركةٍ في الإسلام تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي[1]، وكما عبّر هو بنفسه « لا بد من حركة دينية . إننا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة أوروبا من الهمجية إلى المدنيّة نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها «لوثر» وتمت على يده . فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلّت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرجال الدين، وتقاليد لا تمت بصلة إلى عقلٍ أو نفس قام بتلك الحركة الدينية ، ودعا إليها أمم أوروبا بصبرٍ وعناء وإلحاحٍ زائدين » ثم يقارن بين البروتستانتية والكاثوليكية معتبراً أن الصراع والمنافسة بين أنصار كلا الفريقين هو الذي ولّد المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها [2].

• كاتب وباحث من سورية .

فاستخدام كلمة الإصلاح هنا كان المقصود منها استحضار التجربة الأوروبية وخاصة البروتستانتية في القيام بعملية الإصلاح الديني المنشود في الإسلام[3]،لكن السؤال هو لماذا استُبعد تماماً لفظ الإصلاح (Reform) لحساب مصطلح التجديد (Reconstruction)؟

يمكن القول تاريخياً بأن مصطلح «التجديد» أسبق إلى الاستخدام في الأدبيات الدينية من مصطلح «الإصلاح»، وتنبع شرعية اللفظة الأولى من الحديث النبوي الشهير (إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها)[4]، بيد أن تأثر الأفغاني ومن بعده عبده بما قَرَأُوهُ من تجربة الإصلاح الديني المسيحي خاصة كتاب الفرنسي فرانسوا غيزو (تاريخ الحضارة في أوروبا) الذي نقله إلى العربية سنة1877م «حنين نعمة الله خوري» تحت عنوان (التحفة الأدبية في تاريخ الممالك الأوروبية)، جعلهم يحاكون التجربة ذاتها قارئين إياها في سياقٍ تاريخي مختلف تماماً ، بيد أنها تصب في النهاية في رؤيتهم الكلية للنهضة التي تنحصر في تعثر إدراك التقدم دون امتلاك أسبابه المتمثل في الإسلام، ولذلك جرت قراءة تجربة الإصلاح الديني المسيحي في البروتستانتية كسندٍ إضافي مضاعف، يجابهون به بدايةً أولئك الذين يزعمون في إمكانية تحقيق النهضة باستبعاد الدين تماماً عن الحياة، وهو ما تجلى في حوار عبده مع فرح أنطون في كتابه الشهير (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية) [5]، ومن جهةٍ أخرى يُقارعون علماء الدين التقليديين الذين عناهم عبده بقوله:

ولكن ديناً قد أردت صلاحه أحاذر أن تقضي عليه العمائم

وذلك عبر مخاطبتهم بالإحالة قائلاً :« إذا أردنا أن نلحق بركب الأمم المتقدمة فعلينا أن نقوم بإصلاح ديننا كما فعل الغربيون أنفسهم في إصلاح دينهم » وهكذا تبدو الحجة مزدوجة وتصحُّ لكلا الطرفين.

لكن «عبده» الذي عُرف بموقفه الحاد تجاه أسرة محمد علي ومهادنته تجاه الإنكليز بدا معنياً بالإصلاح أكثر من عنايته بالتحرير أو طرد الاحتلال كما هي حال تلامذته سعد باشا زغلول وغيره وهو ما يجعلنا نرتب أولويات عبده التاريخية بشكل مختلف تماماً عن أولويات من أتى بعده .

وبمعنى آخر فخضوع مصر للاحتلال البريطاني وانبثاق النضال الوطني ضدها وتأجج المشاعر القومية المعادية للغرب في المشرق العربي ومغربه بَدْءًا من سورية والعراق مروراً بالجزائر والمغرب الأقصى ، كل ذلك خلق صورة ملتبسة للغرب في نظر المفكرين العرب وجعل صورته النهضوية والإصلاحية تهتز تماماً لصالح صورته الاستعمارية، وعندها تغدو الحاجة ماسة إلى إعادة الاعتبار لمفهوم الهوية الذاتية بوصفه الحصن المنيع أمام ما يتهدد الأمة من أخطار خارجية .

إن منظور الهوية هو أشبه برؤية الأمة لذاتها وللعالَم، إذ هو يحكم نظرتها لتاريخها ولمستقبلها ، فيغدو التاريخ هنا متمسكاً بالواقع الحاضر جاذباً إياه إليه وتصبح عندها قدرة الأمة على التواصل أو الالتقاء متوترة ومسكونة بالحفاظ على الذات الأصلية. وهكذا وضمن منظار الهوية ذاته ستختفي تماماً لفظة الإصلاح ذات الإيحاءات «الخارجية» الغربية لحساب كلمة التجديد النابعة بحسب الأدبيات العربية «من تراثنا وذاتنا».

وما يبرر ذلك أن الكتابين الأبرز اللذين تحدثا عن التجديد وهما كتاب محمد إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام)[6] وكتاب عبد المتعال الصعيدي (المجددون في الإسلام)[7]، وقد كانا من أوائل الكتب الحديثة التي تحدثت عن التجديد، كلاهما استخدم لفظة التجديد ليؤكد على قدرة الإسلام على التجدد من الداخل وعدم الأخذ من الغير بحجة أنه بدعة في الإسلام ، فكلا الكتابين إذن ينتهيان إلى نتيجة واحدة برغم أن هدفيهما مختلفان تماماً[8].

يمكن القول إذاً بأن استبعاد لفظة «الإصلاح الديني» لحساب «التجديد الديني» كانت متساوقة مع التغيرات التاريخية والسياسية والعسكرية التي فُرضت على العالم العربي ودفعته باتجاه التقوقع على ذاته والبحث عن خيارات داخلية بدل المقارنة مع تجارب غربية أصبحت بالنسبة إليه محل إدانة و موضع اتهام .

مسارات الإصلاح الإسلامي والإصلاح البروتستانتي

إذا كان الإصلاح الإسلامي مع الأفغاني ومحمد عبده قد ارتكز على تجربة الإصلاح البروتستانتي في تبرير مشروعيته لجهة حصول النهضة الصناعية في

أوروبا مع إغفال العوامل الأخرى المتعددة التي ربما تكون أكثر أهمية كالعوامل الاقتصادية والسياسية والصناعية. لكن «عبده» كما قلنا يرغب حقيقة في توجيه رسالة مزدوجة إلى طرفين متناقضين وهما أصحاب التوجه العلماني والمحافظون التقليديون مع المراهنة على أن الإصلاح الإسلامي وحده هو القادر على بعث النهضة في الشرق وهو سر تقدمه .

بيد أن «عبده» لم يتوقف ولو لبرهة ليلحظ الفوارق بين تجربتي الإصلاح في مناخين مختلفين تماماً ، فالبروتستانتية فتحت طريق الحضارة الحديثة بما أنها أسهمت في غرس الفردانية الدينية التي اتسعت بعد ذلك لتشمل كل ميادين الحيـــاة .

هذا بالرغم من أن هذا الدور لم يكن مقصوداً بل لعله كان مذموماً بالنظر إلى المقاصد الأصلية . وهكذا فقد نشأ العالم الحديث مستقلاً عن البروتستانتية بل ربما نشأ رغماً عنها كما ينتهي إلى ذلك محمد الحداد، الذي يضيف أن البروتستانية ربما أعانت على ولادة هذا العالم عبر خصخصة الدين، وتلك هي المفارقة، فالخطاب البروتستانتي كان قد طمح إلى تجديد المثل الثقافية التي قامت عليها الكنيسة وإلى تثبيتها إلا أنه –ورغماً عنه– أسهم في تشييد مُثُل جديدة مختلفة [9]. لقد كان انعكاس هذه المثل حقيقياً على مختلف مجالاتٍ الحياة كالقانون والنظام السياسي والاقتصادي والعلوم والفنون .

أما الإصلاح الإسلامي مع عبده فقد كان يهدف بشكل رئيس إلى الاستفادة مما حصدته البروتستانتية في تحطيم طبقة رجال الدين وذلك عبر التأكيد على أن لا وجود لمثل هذه الطبقة في الإسلام مما يجعل الإصلاح الإسلامي وفقاً لذلك أكثر سهولة ويُسراً .

ولما كان الإسلام يحضُّ على الاجتهاد بكل أحواله، فإن الإسلام يشيع إذاً روحاً فردية تلزم صاحبها بالإبداع والابتكار وتحضه بكل تصرفاته على العمل مما سينفي عنه صفات الاتكالية والتكاسل والانتظار ويحضه على ركب موجات روح المغامرة، بيد أن هذه الصفات على مركزيتها في النهضة الأوروبية الحديثة اصطدمت بحاجز سياسي واجتماعي منيع يرسخ التقاليد والاتجاهات المحافظة

ويسعى ما أمكن إلى تثبيت الوضع القائم على ما هو عليه .

بيد أن بعضهم يرى أن فشل الإصلاح الإسلامي لا يعود إلى المناخات المضادة لمشروعه وإنما ينبع من طبيعة تكوين وبنية المعرفة الدينية بذاتها، ولذلك يدعو بسام طيبي إلى ما يسميه « إخماد الرؤية الدينية واستبدال رؤية ذاتية بها»[10]. ذلك أن العقلانية الغربية قد أدت في أوروبا إلى تمزيق رؤية العالم الدينية مولدة ثقافة علمانية، كما أنها مهدت الطريق لمعالجة تأمّلية للتقاليد التي فقدت مكانتها شبه الطبيعية، فرؤية العالم، بحسب الطريقة الديكارتية، وبوصفه وحدة موضوعية، توازي اكتشاف الإنسان لقدرته على تأسيس معرفة بشرية عن العالم الموضوعي. فالإنسان يتصرف كمادة مفكرة قادرة على اكتشاف العالم الموضوعي [11].

فمعرفة الإنسان، كما يراها ديكارت، إنما تنبع من الشك الذي تصدر عنه معرفة الإنسان بالعالم الموضوعي.فالوعي الإنساني بالذات يدخل على الشك، ويُسهم في تأسيس اليقين على أساس النزعة الذاتية المجردة. وتساعد الديكارتية الإنسان في تحقيق وعيه بنفسه كمادة مفكرة. وبحسب المصطلح الأبستمولوجي، فإن مبدأ الذاتية هذا هو الذي يضع الأساس للانتقال من رؤية دينية إلى رؤية حديثة للعالم، وهو ما يناقض تماماً -كما يرى طيبي- أسس المعرفة الدينية وبشكل خاص الإسلامية التي تسيطر رؤيتها على العالم الإسلامي.

أما محمد الحداد فيعود مجدَّداً ليضع تساؤلاً آخر من شأن الإجابة عليه أن تقودنا إلى تعليل فشل الإصلاح الإسلامي، فإذا كان طيبي قد وجد في سيطرة الرؤية الدينية على العالم الإسلامي مربط الفرس في تعثر الإصلاح الإسلامي منذ طلبه على مدى قرن، فإن الحداد يضيف إلى ذلك ما يسميه ترسّخ مفهوم « الفرقة العقدية » في الثقافة الإسلامية الذي يمثل ما يشبه موقع السلطة الكنسية في الثقافة المسيحية. فالمدرسة الإسلامية عالم حيّ من الداخل إذ يستطيع علماء الدين التعبير عن آرائهم الشخصية عبر عمليّات التأويل المختلفة ، لكنهم مضطرون دائماً إلى الالتزام بشرط واحد ألَاَّ ينسبوا هذه الآراء إلى أشخاصهم رأساً. إذ لا يكون الرأي مقبولاً إلا إذا تظلل بسلطة معرفية معترف بها.

لذلك فالاحتماء بسلطة مرجعية قديمة هو ضمان لحق التعبير أكثر منه تكرار

لرأي سابق، وهكذا فإن عبده لم يبتعد عن الإسلام أو الأشعرية عندما انتهك شعائر الاحتماء بالسلطات المرجعية القديمة لكنه حاول تأسيس العقائد على قناعات شخصية وعلى استدلالات لا تستمد سلطتها إلا من قدرتها (المفترضة على الإقناع)[12] . وإذا كان عبده قد أضعف روح الأرثوذكسية ومثلها وثقافتها إلا أنه كان قد جرّع المنظومة اللاهوتية مقادير كبيرة، أو على حد تعبيره فتح على مصراعيه باب التواصل بينها وبين الثقافة الحديثة فجعلها كالغريق يتجرع ماء البحر رغماً عنه. إذ سمح بدخول أفكار جديدة ليس باليسير على العقل اللاهوتي إدراجها في نسقه لأنها ترتبط بأنساق فكرية لا تقل قوة وصلابة، إنها أفكار حضارات غازية وشعوب متسلطة فلا يمكن استيعابها بدون عواقب. وهكذا شهدت الحضارة الإسلامية أزمة دينية ووضعاً جديداً لم يسبق لهما مثيل؛ لأن القضية لم تعد تتعلق بما ينبغي رفضه وما يمكن قبوله، بل بالآليات التي تمكن من تحقيق التوازن بين العالم الذهني والعالم الخارجي ومن المحافظة على النسق مع الاقتباس من الآخر. لقد باتت هذه الآليات عديمة الجدوى[13]، ولكن، إذا اختلفت مسارات الإصلاح البروتستانتي عن الإصلاح الإسلامي، فكيف كانت نهاية كلٍ منهما؟.

الإصلاح البروتستانتي كان فاتحة التحول باتجاه رؤية علمانية مسيطرة في الثقافة الأوروبية التي أقصت الإرث التاريخي المسيحي/اليهودي محولة إياه إلى تاريخ حضاري وثقافي لا أكثر، بمعنى آخر مهّد الإصلاح البروتستانتي لولادة الحداثة بأقانيمها المعروفة المتمثلة في الذاتية والعقلانية والتاريخية وهي التي يعتبرها «آلان تورين» أسس الحداثة [14] والتي من حاضنتها ولدت الحداثة السياسية متجسدة في الأنسنة والديمقراطية وحقوق الإنسان. أما الإصلاح الإسلامي فقد شهد تعثراً فكرياً مع جيل ما بعد محمد عبده كرشيد رضا الذي نحا منحًى أصوليّاً أقرب إلى السلفية منه إلى التوفيقية التي اشتهر به أستاذه عبده، وما عَقَّدَ مسار الإصلاح الإسلامي ومَنَعَهُ من تطوير آلياته ومفاهيمه إلا تأجج مناخ سياسي خارجي وداخلي لا يشجع ترف الاختيار الفكري بقدر ما يحرض على الاحتماء الذاتي لا سيما خلال الشعور باجتياح أو تهديد الهوية .

إن هذا الأمر جعل الإصلاح الإسلامي ينجرف باتجاه ولادة الأصولية

الإسلامية ذات المفاهيم والرؤى والأسس التي تقطع تماماً مع مفاهيم ورؤى وتصورات الإصلاح الإسلامي. فمحاولات عبده للمواءمة بين الإسلام والحداثة انتهت مع سيد قطب إلى تغليب مفهوم الحاكمية على ما سواها من مفاهيم الحداثة السياسية التي جهد عبده في تأليفها عبر مفاهيم ذات دلالات تراثية كالعدل والمساواة والقسط وغيرها.

أما جهوده في إعلاء قيمة العلم والعمل بوصفهما محركاً أساسيا في توليد التاريخ الأوروبي، فقد انتهيا مع غلبة التيار التقليدي المتحالف مع السلطة السياسية إلى تعظيم قيم الطاعة والولاء، وهكذا فالمسار الذي لم يكن فكرياً بحتاً إذ تقاطع مع تدخلات سياسية واقتصادية وعسكرية –واجتماعية تحول إلى استعصاء حقيقي ، بحيث إننا عدنا نتساءل بعد قرنٍ كامل من زمن عبده، لماذا فشل الإصلاح الإسلامي؟

التعليل الخاطئ لتعثر مسار الإصلاح الإسلامي

تسيطر على مجموعة من المفكرين والمثقفين رؤية تقوم على تفسير فشل الإصلاح الإسلامي لأسباب فكرية وعقدية تعود بجذورها إلى القرون الهجرية الأولى وخاصة في القرن الرابع الهجري حيث سيطرت الأرثوذكسية الدينية ممثلةً في الغزالي على حساب الفكر العقلاني الذي كان قد انتهى مع خفوت الفكر الاعتزالي ، إذ يعتبر فريدون هويدا على سبيل المثال أن إنكار وجود القوانين الطبيعية مع الأشعري وإلغاء السببية مع الغزالي لاحقاً مَهَّدَا بشكل حقيقي لانتصار الأرثوذكسية العقدية في القرن السادس الهجري والثاني عشر الميلادي[15]، ولا يختلف نصر حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص) عن هذا التفسير الثقافوي لأزمة تخلف العالم الإسلامي[16] .

وقد انسحبت هذه الرؤية ذاتها لتفسير «رؤية العالم» الخاصة بالحركات الأصولية الإسلامية، وذلك انطلاقاً من نصوصها التأسيسية وأدبياتها الفكرية والثقافية، وهو ما يُوقع الكثير من الباحثين في خلل بنيوي عميق، فإدراك التصور المعرفي والثقافي للحركات الأصولية الذي تنطلق منه في تعاملها مع العالم ، من شأنه ـ وبلا شك في ذلك ـ أن يمدنا بآليات تحليل استراتيجية وليست آنية

لعلاقاتها وصراعاتها مع ذاتها ومع غيرها من التصورات والإدراكات، لكنه ليس كافياً لتفسير تحولاتها السياسية وخطابها الديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، فَمَتْنُهَا الاجتماعيُّ والسياسيُّ الذي تسير فيه سيقدم لنا آليات تفسير أدق من اللجوء إلى التأويلات الثقافية والفكرية، وعلى حد تعبير دلتاي «الوعي يملك مقومات ثقافية بارزة، لكن التغيير لا يتم في الوعي، بل في الواقع، وهو تغيير سياسي واجتماعي وفردي» [17].

إن خطاب الأصولية الإسلامية يتشابه تماماً خلال فترةٍ من فتراته مع خطاب الحركات القومية واليسارية العربية الذي ساد خلال الحرب الباردة خاصةً فيما يتعلق بالنظرة إلى الغرب، وهو ما يدعو إلى القول بأن البنية الأساسية لوعي العقديات والحتميات لدى سائر التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية كانت واحدةً، وقد ظلت كذلك حتى مطالع التسعينات من القرن العشرين. أما الصراعات بينها فهي صراعات على ساحة السلطة وعلى الواقع في دولها ومجتمعاتها، وليس نتيجة الاختلاف حول رؤية العالم.

إن مفهوم «رؤية العالم» كان الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي قد صكّه ثم شاع في أوساط المؤرخين والانثروبولوجيين منذ مطالع القرن العشرين، وهو يستند إلى ما يطلق عليه دلتاي «الصورة الكونية» التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلّمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي، والتي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود، يضاف إلى ذلك فإن مفهوم «رؤية العالم» غالباً ما يستند إلى السياق التصوري ـ الواعي والإرادي ـ الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل، لكن أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية [18].

لكن هذه التفسيرات الثقافية تحولت ومن قِبَلِ عددٍ كبير من المثقفين الغربيين إلى ما يشبه البنية الثابتة القارة التي لا تتحول ولا تتبدل وتتحمل فشل أو سوء التصرف الدائم للعالم العربي والإسلامي. بمعنى آخر فالثقافة الإسلامية تصبح وبدرجة واحدة هي المسبب للإرهاب وغياب الديمقراطية واستمرار انتهاك حقوق

الإنسان ، يعبر «ويليام فاف» أحد الكتاب الرئيسيين في صحيفة النيويورك تايمز عن ذلك بقوله « إن الثقافة السياسية الديمقراطية ، هي عنصر واحد من مجموعة ضخمة من القيم العلمانية ، وكثير منها مُعَادٍ للدين الإسلامي» ثم يضيف: «إن التراث الثقافي يصنع القيم الاجتماعية . وصحيح أنه يتحول ويتعرض للتأويل، لكن صيغاً مختلفة من ذاك التراث تبقى قوية،وتظل واقفة وراء مقولات ومبادئ مستمدة بالفعل من الدين الرسمي القديم»[19].ولا تختلف كتابات برنارد لويس أو دانييل بايبس عن ذلك كثيراً [20].

إن الفخ الذي توقعنا هذه الكتابات فيه هو جوهرية التخلف الإسلامي بوصفه معطىً ثقافياً لا تتغير معه كل الوضعيات الفكرية أو الأيديولوجية، ومن ثم يبدو الحل الوحيد الناجع معه هو أسلوب الصدمة (Shock) السياسية الصاعقة التي من شأنها أن تحدث التحول المطلوب لتُخْرِجَ العالم الإسلامي من أزمته المستعصية على التغيير باتجاه المواءمة أو التوافق مع مبادئ الحداثة العصرية ، وهو ما جعل مثل هذا النوع من الكتابات تبرِّر بشكل شرعي وثقافي الاحتلال الأمريكي للعراق بوصفه الطريق الوحيد لتغيير ثقافة العنف المستأصلة في الشرق الأوسط .وأن كسب معركة صراع الأفكار حسب تعبير وزير الدفاع الأمريكي دونالد رامسفيلد لا يكون إلا بإعادة تركيب ثقافة جديدة للمنطقة يسودها التسامح والسلام .

هل من الممكن قيام حداثة إسلامية ؟

يقتصر تعريفنا للحداثة هنا على أنها مجموعة من القيم سادت في مرحلة أواخر القرن التاسع عشر الأوروبي وترسخت خلال القرن العشرين مع سيادة مبدأ الدولة ـ الأمة ثم تجاوز عصر الدولة القومية وعصر الحروب الاستعمارية باتجاه تحقيق دولة الحق والقانون التي ترسخ فيها مبدأ الديمقراطية والتداول السلمي على السلطة وسيادة القانون كمبادئ أساسية تقوم عليها الدولة في الغرب الأوروبي .

وبذلك تكون الحداثة في مرحلة تحول دائم وتطور مستمر، ومن الخطأ قراءتها على أنها فترة تاريخية ثابتة وناجزة، وهي لذلك أشبه بالمشترك الإنساني الذي يضم جهد الحضارات جميعها في بلورتها . وعلى ضوء ذلك يغدو السؤال عن إمكانية

انسجام الإسلام والحداثة أو تطوير العالم الإسلامي لحداثةٍ خاصةٍ به سؤالاً مشروعاً وممكناً؟ [21].

كنا قد قلنا سابقاً: إن الإصلاح الإسلامي خلال فترة «الأفغاني ومحمد عبده» كان يسعى لمقاربة الحداثة ولكن بأدوات تقليدية أشبه بالبحث عن المشترك المتوافق والمؤتلف منه إلى إعادة بناء تصور إسلامي على أسس معرفية جديدة تعيد صياغة علاقة المسلم بذاته وبالعالم . بل إن بعضهم رأى أن الوحدة المعرفية (episteme) لجملة الثقافة الإسلامية التقليدية كانت في نظر الأفغاني وعبده تدور على التوارثية المتناقلة (transmissibilite) التي تجعل المعرفة وتثبتها كما لو أنها وقف قليل المردودية العامة. وهكذا فالأفغاني وعبده قاربا الحداثة مُزَوَّدِينَ بأدوات ذهنية تضرب بجذورها في فلسفات إسلامية ذات طابع عرفاني وصوفي، وهي كانت في نظرهما أرقى الأدوات المتوفرة للمسلم المتنور كي يتعقل الحداثة في معناها الحقيقي،أي الحداثة المشدودة إلى مبادئ وأصول إسلامية، وعليه تكون الحداثة تنويراً انتقائياً يوفر الشعور بالسيادة والوفاء للــذات [22].

وهذه الانتقائية التي بررت توفيقية عبده خَلَقَتْ لديه عدداً من الثنائيات كان مُجْبَراً على إيجاد حلول ٍلها ولو على حساب أحد الأطراف، إذ كان يفترض فصلاً بين (الإسلام) والمسلمين وذلك لمواجهة التحدي الأوروبي المزدوج :تحدي القوة العسكرية ممثلاً في الاحتلال والسيطرة المادية ، وتحدي (التقدم) ممثلاً في إلصاق تهمة (التخلف) ومعاداة التطور بالإسلام . وهذا التمييز كما يرى نصر حامد أبو زيد كان أداة فعّالة مكّنت مشروع محمد عبده الإصلاحي من إعادة قراءة النصوص التأسيسية وإعادة تفسيرها وتأويلها بما يتناسب مع التحديات التي طرحتها الحداثة الأوروبية . لكن هذا التمييز كان له وجهه السلبي ، إذ أسهم في تجميد صورة الماضي وتمجيده في مقابل إدانة الحاضر ونقده [23].

وهكذا، ففشل الإصلاح الإسلامي في تبيئة قيم الحداثة داخل التربة الإسلامية أعاد طرح السؤال مجدداً ولكن بصيغةٍ استنكارية أقرب للنفي منها إلى الإثبات ، الأمر الذي دفع إلى نشوء مقاربات مختلفة تنظر إلى علاقة الإسلام مع الحداثة وفقاً لسياقات متعددة .

إذ يرى بعض المفكرين أن الإسلام واجه الحداثة في وجهها الغربي الاستعماري، بيد أنها لم تؤد إلى تفكك المنظومة الروحية والفكرية للإسلام بالرغم من السطوة الحضارية الطاغية التي رافق قيمها ، بل إن الذي حصل هو العكس تماماً إذ كانت الحداثة عامل تجديد وتغذية لمنابع الإسلام وأنظمته الرمزية، ووفقاً لذلك تكون الإصلاحية الإسلامية قد تمكنت إلى حدٍ مهم من السيطرة على التحديات والصعوبات المرافقة مما جعلها توفر الأرضية الأولية المناسبة لتأسيس خطاب إسلامي حديث متمايز عن «الخطاب الإسلامي التقليدي»[24]. وفي مقابل ذلك ينفي بعض العلمانيين العرب إمكانية الإسلام على التواؤم أو الانسجام مع الحداثة قطعاً ، إذ هناك قطيعة إبستمولوجية بين المنظومتين، ولا يمكن لإحداهما أن تتلاقح مع الأخرى إلا على حساب واحدة منهما[25]. وتبقى المواقف الأخرى تنوس بين الطرفين جيئةً وذهاباً .

ما نرغب في قوله أننا نحن لا ندّعي وجود حلٍّ للإشكالية التي هي في حقيقتها تملك في حقيقتها شقّين: أحدهما عملي والآخر نظري، وإنما نحاول أن نقاربها من زاويةٍ مختلفة تسعى إلى بناء منظومة قيمية إنسية (humanism) تحاول أن تدرك الإنساني ولكنها في الوقت نفسه لا تتجاهل الذاتي والخاص .

ولذلك فالتجديد المطلوب حقيقة جهد فكري تأسيسي يرمي إلى إعادة بناء المنظومة الإسلامية من داخلها حتى تتجاوز كل أشكال التعارض بينها وبين القيم الإنسانية الموحدة لجميع البشر[26] ، لكن المشترك الإنساني لا ينبع حقيقةً من خصوصية ذاتية غربية وإن كان هو المهيمن والأكثر تحدثاً باسم هذه القيم في عالم اليوم ، وإنما هو حصيلة أو ائتلاف قيم الحضارات والثقافات خلال تاريخها ، إلا أن تعبيراتها الظاهرة عن تلك القيم تختلف بين ثقافة وأخرى ، كما هو حال مفهوم حقوق الإنسان على سبيل المثال ، لكن وفي الوقت نفسه وبالدرجة نفسها التي تستشعر الثقافة الإسلامية نفسها أنها في موقع المدافع عن القيم الخاصة بها يمكن تاريخياً وعبر سياقات سياسية ونضالات اجتماعية وتنظيرات فكرية وثقافية صقل قيم إسلامية تنفتح على الإنساني وتصب فيه وتتعايش معه، بل تعمل على تظهيرها وإبرازها كقيم عالمية وإنسانية يمكن للحضارات والثقافات الأخرى أن تنهل منها

وتدمجها في إطار سياقها الحضاري والثقافي الخاص.

لكن، لنكن صادقين وواعين في الوقت نفسه، فتحقيق ذلك يتطلب كما ذكرنا مساراً تنموياً متكاملاً لا يبدأ بالسياسة أو بالدين وحدهما ولا ينتهي بالاقتصاد والمعرفة وحدهما ، وإنما يتكامل في إطار حلقة حضارية متكاملة تتعايش مع العصر لأنها تدرك أنها بنت تاريخه ، وتغنيه وتتبادل معه لأنها تطمح إلى إيصاله نحو الأفضل والأسمى ، هذا الطموح الذي لا شك أنه ما يزال يطارد الإنسانية والخليقة منذ بدئها، لكنها ما تنفك تبتعد وتنأى عنه ، فهل يمكن الوصول إلى « عالم إنساني مشترك » كما تبشرنا تقارير الأمم المتحدة ؟! .

بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي

لقد أصبح الحديث عن الإصلاح الإسلامي جزءًا من استراتيجية السياسات الدولية لمنطقة الشرق الأوسط ، فعولمة تحديث الإسلام -إذا صحَّ التعبير- ارتبطت بشكل كبير بحدث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر 2001م، ذلك أن الأصولية ذات تأثيرات دولية بالغة الأثر على الاقتصاد وحركة المال والسياحة الدوليتين .

وفورة الاهتمام بالإسلام تنبع أيضاً من حجم تأثيره الطاغي في ثقافة شعوب المنطقة ، التي تبدو للكثير من المراجعين والمتابعين عَصِيَّةً على التغيير ، وكل محاولات التحديث والدمقرطة ليست جزئية ومحدودة فحسب ، وإنما تجميلية أيضاً ، ولم تدخل إلى عمق ثقافة سكانها . الأمر الذي دفع الكثير من السياسيين إلى ربط عملية الإصلاح السياسي المطلوب إجراؤها بالإصلاح الديني المتعثر حصوله .

ولذلك شهدنا الكثير من المؤتمرات والندوات التي طالبت بالربط بين الإصلاحيْن على اعتبار أنه « لا يمكن تحقيق تجديد الخطاب الديني دون الشروع في إصلاح سياسي شامل يشيد دعائم دولة ديمقراطية تؤمن بالتعددية وتحمي الحريات العامة وحرية الفرد وحقه في التفكير والاختيار ، وهو الحق الذي بدونه لا تتوفر حرية البحث العلمي. وربطاً بذلك؛ فتجديد الخطاب الديني لن يؤتي ثماره

المرجوة من غير إصلاح ثقافي مجتمعي ينطلق من الإيمان بنسبية المعارف ، وبحقوق البشر في الحوار والمساءلة ، وهو ما يعني خلق حالة فكرية اجتماعية سياسية شاملة ، وفك الارتباط بين السلطات السياسية المستبدة وبين الفكر الديني المتجمد أو المتخلف أو المتطرف » [27] كما جاء في إعلان باريس حول سبل تجديد الخطاب الديني. أما إعلان القاهرة الذي يدعو إلى تجديد المشروع الحضاري العربي ، فإنه يدعو في بيانه الختامي إلى « إلغاء الأوضاع العرقية التي تحاصر الحريات العامة ، ومنها حرية الرأي و الفكر والإبداع الفني . وهذه الدعوة إلى تحرير المجتمع وقواعده المبدعة لا تنفصل عن ضرورة التحديث والإصلاح بما يعطي الشعوب العربية حقوق الرفض والقبول والمبادرة والمراقبة ، لهذا يدعو المؤتمرون إلى أفق مجتمعي جديد ، يضمن حرية الاجتهاد الفكري المسؤول، بوصفه اجتهاداً وطنياً وقومياً، يؤمن بالاتفاق والاختلاف » [28].

لكن هذا الربط بين المشروعين الإصلاحيين: الديني والسياسي لم يقتصر على المثقفين العرب فحسب، بل إن الكثير من المثقفين والمتابعين الغربيين أصبح لا يرى إمكانيةً للإصلاح الديني دون عملية إصلاح سياسي شامل، وعلى حد تعبير فيليب بورينغ فإن «المحافظة السياسية هي السبب الأبرز في تعويق التطوير أكثر من الدين»[29]، فالإسلام بحاجة اليوم إلى ثورة فكرية عمادها السياسة[30].

لكن ما يجري تناسيه أن الإصلاح السياسي أسهل من الإصلاح الديني، إذ هو يتناول ضرورات راهنة ويمتلك قنوات معروفة ، أما الإصلاح الديني فإنه يعني رؤية مختلفة للعالم ويتطلب إعادة قراءة النص الديني ، والتجربة التاريخية للمسلمين [31]، ولذلك فقد يسبق الإصلاح السياسي ويساعد على ولادة الإصلاح الديني وقد تكون العملية العكسية صحيحة أيضاً ، بمعنى أن إصلاح دور الدين في المجتمعات العربية ربما يساعد على تنظيم العملية السياسية وفق أسس سلمية وقانونية أفضل ، لكن لن يحسم الإصلاح السياسي بشكل أكيد الإصلاح الديني، ذلك أن مساره صعب ومعقد ويحتاج إلى أجيال متتابعة ، وإذا استخدمنا مصطلحات المؤرخ الفرنسي الشهير فرنارد بروديل لقلنا: إن الإصلاح السياسي

يدخل ضمن زمن التاريخ القصير، أما الإصلاح الديني فهو أقرب إلى تاريخ الحقبات أو التاريخ الطويل ، فهو عملية تربوية وثقافية متكاملة تنشأ الأجيال خلالها على مفاهيم جديدة وتُبنى العلاقات بين الأفراد أيضاً وفقاً لأسس جديدة . فالدين لا يتدخل فقط في علاقة الفرد بربه وإنما ينسج المنظور الذي يرى الفرد من خلاله ذاته وغيره وعالمه .

ومن هنا يأتي الرهان على أن إنجاز الإصلاح الديني من شأنه أن يعيد تنضيد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وفق علاقة تبادلية تسهم بلا شك في إعلاء قيمة الإنسان وشأنه ، وهو الأمل الذي تطمح لتحقيقه جميع الحضارات والثقافات وعلى رأسها الحضارة الإسلامية مصداقاً لقوله -تعالى-: (ولقد كَرَّمْنَا بني آدم).

❋ ❋ ❋

1- محمد الحداد ، محمد عبده : قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، بيروت: دار الطليعة ، ط1 ، 2003م، ص30.

2 – نقلاً عن: عبد القادر المغربي ، جمال الدين الأفغاني، ذكريات، أحاديث القاهرة، دار المعارف ، 1948م، ص95 - 96.

3– لا بد هنا من الاطلاع على أطروحة ماكس فيبر النموذجية فيما يتعلق بالعلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية، انظر: ماكس فيبر ، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ، ترجمة محمد علي مقلد، بيروت، مركز الإنماء القومي، د ت.

4– أخرجه أبو داود بسندٍ صحيح .

5– محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية ، تحقيق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، سبتمبر/أيلول 1960م.

6 – محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود، القاهرة:لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1968 م.

7 – عبد المتعال الصعيدي ، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، القاهرة،مكتبة الآداب، د ت.

8 – للمزيد حول ذلك ، انظر: رضوان زيادة ، التجديد بوصفه سؤال العصر: مراجعة لقرن مضى، الاجتهاد ، السنة 15 ، العددان 59 و 60 ، صيف وخريف 2003م، ص 129 - 151 .

9 – محمد الحداد ، محمد عبده : قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، م. س ، ص 36 .

10 - B.Tibi, The Crisis of Modern Islam,Utah University Press ,1988.

11- انظر: بسام طيبي، جداليات الأصولية الإسلامية وتحديات الثقافة الحديثة ، الاجتهاد ، السنة 15، العددان 59 و 60 ، صيف وخريف 2003م، ص 196 - 197 .

12– محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، م. س، ص 37 - 38.

13– المرجع نفسه ، ص 38 .

14– آلان تورين، نقد الحداثة،ترجمة صياح الجهيم، دمشق، وزارة الثقافة، 1998م.

15– انظر: فريدون هويدا ، انسداد العالم الإسلامي (بالفرنسية) وانظر مراجعة وافية للكتاب في : الشرق الأوسط، لندن، 30 / 11 / 2003م.

16– انظر: نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص:دراسة في علوم القرآن، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990م.

17– انظر : رضوان السيد ، الصراع على الإسلام : الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية بيروت، دار الكتاب العربي، 2004، ص 43 .

18– المرجع نفسه ،ص 125 – 147 .

19 - International Herald Tribune , March 6,2003.

20- انظر مثلاً : Bernard Lewis , What went wrong? Oxford University Press,2001

21- حول ذلك انظر : محمد أركون ، كيف نصالح الإسلام والحداثة ؟

Le monde Diplomatigue , April 2003.

22- حسن شامي ، في بعض أصول الإصلاح الإسلامي ، العالم العربي في البحث العلمي ، العددان10و11، 1998م، ص 189.

23- نصر حامد أبو زيد، تجديد الخطاب الديني ضرورة معرفية وليس استجابة لاستحقاقات 11سبتمبر، الشرق الأوسط لندن، 11 / 9 / 2002م.

24- رفيق بوشلاكه، الإسلام يستوعب الحداثة في داخله ، الحياة ، لندن، 1998/3/10م.

25- من أشهر من يمثل هذا التيار صادق جلال العظم والعفيف الأخضر وغيرهم .

26- صلاح الدين الجورشي، الإصلاح الديني جبهة من جبهات النضال الحقوقي ، ورقة قدمت إلى مؤتمر: هل يسير العالم العربي في طريق الإصلاح الديمقراطي وتعزيز حقوق الإنسان، بيروت، آذار / مارس 2004 م.

27- إعلان باريس حول سبل تجديد الخطاب الديني ، مؤتمر عقد في باريس بدعوة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان تحت عنوان «لا خطاب ديني جديد بدون إصلاح سياسي شامل» وذلك في 12 – 13 آب / أغسطس 2003م.

28- إعلان القاهرة :المثقفون العرب يدعون إلى وحدة ثقافية من أجل تجديد المشروع الحضاري العربي، مؤتمر الثقافة العربية، عقد في القاهرة بدعوة من المجلس الأعلى للثقافة المصري تحت عنوان «نحو خطاب ثقافي جديد: من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل» وذلك في يوليو / تموز ٢٠٠٣م.

29 - انظر: The Herald Trebune , July 30 , 2002.

30- انظر: عبد الوهاب المؤدب ، في مواجهة الإسلام بالفرنسية، وانظر مراجعة وافية للكتاب في: السفير، بيروت، 27 / 7 / 2002 إذ يقول المؤدب: إن الإسلام يحتاج إلى مفكر مثل سبينوزا.

31- رضوان السيد ، التجديد الفقهي والديني ، الاجتهاد ، السنة 15 ، العددان 57 و 58 ، شتاء وربيـــع 2003م، ص16.





العدالة والتوازن في الفكر الإسلامي المعاصر

غودرون كريمر(◆)

يُعتبر العدل واحداً من الفضائل الإسلامية الرئيسية، بل ليس لدى المسلمين فقط وإنما في الفضائل الإنسانية عامة. ويقرِّرُ الأنثروبولوجي الأميركي لورنس روزن ذلك على النحو التالي: «يعتبر العدلُ الفضيلة الأساسية، إن لم تكن الأكثر أهميةً لدى المسلمين. فهي تحفظُ الطموحَ للتوازن الذي هو مطلبُ الطبيعة الإنسانية والوحي الإلهي في عالَم العقل والعاطفة». أما محمد هاشم كمالي، وهو فقيهٌ معروفٌ وأستاذٌ في الجامعة الإسلامية العالمية بكوالالومبور، ماليزيا؛ فيقول في دراسته بعنوان: «العدل والمساواة في الإسلام»: العدالة فضيلةٌ ساميةٌ وغايةٌ أخلاقيةٌ بارزةٌ في الإسلام. وفي قائمة الأولويات، تأتي مباشرةً بعد الإيمان بالله (التوحيد)، ونبوة النبي محمد (الرسالة). ولذلك فسأحاول أن أَعرضَ النقاشات حولها في ضوء الاهتمامات المعاصرة بمسألة القِيم الإسلامية بشكلٍ عام.

الفكر الإسلامي: تحت تأثير صعود النزعة الإسلامية، أو الإسلام السياسي بالتحديد؛ فإنّ الفكر الإسلاميَّ المُعاصر وفي القضايا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، يتلبَّسُ لَبوسَ الخطاب الأخلاقي، مستعملاً لغةَ الفقه الإسلامي. وكما سنرى؛ فإنه في سياق التأملات المستجدة والتأويلات الأخرى؛ ما كان من

◆ باحثة وأستاذة التاريخ العربي الحديث والدراسات الإسلامية بجامعة برلين الحرّة. .

الضروري الاحتفاظ بمنطق ومضمون الفقه «التقليدي» أيضاً. ثم إنّ مصطلح «الفكر الإسلامي» نفسه مصطلحٌ مُشكل؛ لأنه يوحي بتماسُكٍ واتساقٍ، ويوحي في الوقت نفسه بقدرةٍ على التأثير الكبير في قلوب المسلمين وعقولهم، أكثر مما يمتلك في الحقيقة. وكما في كل تقليد ثقافي؛ فإنّ الفكر الإسلاميَّ غنيٌّ وتعَدديٌ حافل بالأصوات المستقلة. وفي السياق الحاضر، من الممكن النظرُ إلى الفكر الإسلامي بوصفه «كشكولاً» يتضمن مرجعياتٍ -أفكاراً وقواعد ومصطلحاتٍ ومفاهيم- يتقصدُها المسلمون بالنظر والاقتباس لتحديد مواقفهم في الموضوعات والمسائل التي تعرضُ لهم. وبوعيٍ أو بدون وعي، كثيراً ما يلجؤون إلى تقليد مراجع إسلاميةٍ وغير إسلامية، على حدّ سواء، ويحاولون التنسيقَ بينها في سياقٍ مرجعي إسلامي، بقدر ما يستطيعون. وفي عمليات إعادة التفكير في الإسلام المعاصر؛ فإنّ المفكرين المسلمين لا يستظهرون فقط بالتأويلات القديمة. وفي العادة، فإنّ المسلمين اليوم لا يشككون قطعاً في النصوص التأسيسة -القرآن والسنة-، كما أنهم يلجؤون للاقتباس من النصوص الكلاسيكية التي يعتبرونها مُلْزِمة. لكنهم وهم يفعلون ذلك، يقومون بالضرورة بعمليات انتقاءٍ واختيار وقراءة في ضوء المطالب والاهتمامات والمطامح الحاضرة.

إنّ عمليات الانتقاء والاختيار، تتخذ أهميةً خاصةً هذه الأيام؛ حيث يُقْبل كثيرون، رجالاً ونساءً، على التحدث باسم الإسلام. ويعتبر بعضٌ من هؤلاء أنفسهم معتدلين أو ليبراليين، بينما يرفض آخرون هذه الألقاب أو التسميات بوصفها غير إسلامية. وقد يكونُ ضرورياً لعمليات الدراسة، أن نلجأ لتمييز أولئك الذين يقدّمون قراءاتٍ جديدةً باسم الإسلام، بتصنيفهم في تياراتٍ، بحسب أصولهم الفلسفية والسياسية؛ وبذلك يكون الإسلاميون تياراً واحداً من هؤلاء. وطريقتي في استعمال المصطلح اعتبار هذا المزاج أو ذاك مجموعةً مهتمةً بموضوعٍ معيَّن أو هَمٍّ معيَّن، وليس فرداً أو جماعةً سياسيةً بالذات. وهؤلاء يمكن أن يكونوا في المعارضة أو في أوساط فئاتٍ حاكمة. وفي العقود الأخيرة استطاع الإسلاميون الإحيائيون أن يسيطروا على جدول أعمال النقاش السياسي، وأن يحدّدوا

موضوعاته المكرورة والدائمة الحضور. وأكثر من ذلك، أنهم استطاعوا التأثير في السلوكات الفردية، وفي السياسات العامة في كل الحقول: القانونية والاجتماعية والثقافية، وفي كلّ فئات المجتمع. ويرى الإسلاميون أنّ الدين يُمدُّنا بالقيم والمبادئ، وبشكلٍ متماسك، ومحدِّد لكل شيءٍ، وفي كلِ مجالات الحياتين الفردية والجماعية؛ بحيث يُعتبرُ ذلك منظومةً شاملةً وفريدةً من نوعها، تنافس الديانات والتقاليد السياسية والثقافية الأُخرى. ولكي يُقامَ «النظام الإسلامي» في أيّ بقعةٍ، يجب «تطبيق الشريعة» بشكلٍ كاملٍ وشاملٍ، بحيث تحلُّ وحدها محلَّ كلّ المصادر والمرجعيات الأخرى الأخلاقية والرمزية. ويحفلُ هذا التصور بمشكلاتٍ كثيرةٍ، لكنها، على أي حال، لا تعنينا في هذا السياق.

القيم الأساسية: إنّ ما يهمُّني هنا تلك الدعوى التي يرفعُها بعضُ الإسلاميين على الخصوص؛ لكنْ أيضاً المعتدلون والليبراليون -أنّ الإسلام أو الشريعة تَعرِضُ مبادئَ وقيماً عامةً، ولا تُعنى بالتفاصيل والقواعد المأخوذة من النصوص، كما تشير لذلك تقاليد الفقه الإسلامي. هذه المقاربة نلاحظُها في كتاباتٍ غنيةٍ في الأدبيات الإسلامية منذ الحرب العالمية الثانية. وقد اخترتُ نماذج منها بالعربية والإنجليزية، كتبَها في الغالب -باستثناء موضوع المرأة- مثقفون رجال. والتعبير الأوضحُ عن ذلك القول باللغة الأكاديمية أنّ المهمَّ في الإسلام هو «مقاصد الشريعة» وليس الأحكام التفصيلية. ويتابع هؤلاء أنّ على المسلمين أن يصبُّوا جهودهم باتجاه اكتشاف «مقاصد الشريعة» ومبادئها وقيمها، وهي موجودةٌ في القرآن والسنة – أو بمعنىً آخر أن يكونوا أُمناءَ لروح الشريعة، وليس لظواهرها وحروفها. وما يعنونه بالمقاصد والمبادئ والقيم، ليس العِلَل والحِكَم أو أحكام الفقه التقليدي، التي يجري اللجوء إلى إثباتها بالعودة إلى المنهج القياسي المعروف. بل المقصود ليس «القواعد» المستخرَجة من خلال تفحُّص المشتركات بين مجموعةٍ من الأحكام. وهكذا فالذي يريدونه درجة التجريد غير المَعْنيّ، بالإبستمولوجيا والتأويل في نطاق الفكر الفقهي الإسلامي؛ بل هم مَعْنيُّون بالأخلاقيات التي يحتضنُها الوحي.

وما كان الفقه الإسلامي «الكلاسيكي» خالياً من التجريد طبعاً. بيد أنّ أكثر

العلماء اتبعوا طريقة مدرسية. وهناك مفهومان ظاهران يدلاّن على ذلك؛ الأول هو المصلحة المُرسلة، وهذا مفهومٌ غير محدَّدٍ في القرآن بوضوح، لكنه اعتُبر دليلاً شرعياً استناداً إلى الإجماع.

أما المفهوم الثاني، وهو قريبٌ من الأول، فقضيةُ المصالح أو الضرورات الخمس، وهي: صون الدين، والنفس (الحياة)، والنسل، والمال، والعقل. وهذه الضرورات مذكورةٌ بطريقةٍ أو بأُخرى عند الغزالي (505هـ/1111م)، وفخر الدين الرازي (606هـ/1209م)، وشهاب الدين القرافي (684هـ/1285م)، ونجم الدين الطوفي (716هـ/1316م)، وأبو إسحاق الشاطبي (790هـ/1388م). وهنا -كما في سياقاتٍ أُخرى،- يشير المؤلّفون المحدَثون إلى هذه الكلاسيكيات لكسْب التقدير للفكرة أو السلوك أو المؤسَّسة، التي قد يُنظَرُ إليها في سياقاتٍ أُخرى على أنها بدعة؛ ولذا فهي موضع شكّ وتساؤل. لكنهم بعد ذلك يتجاوزون المصادر الكلاسيكية، مشيرين إلى أنّ الإسلام -أو ما يسمُّونه الشريعة- إنما جوهرُهُ «المقاصد» أو «مقاصد الشريعة» وقيمها ومبادئها مثل العدل والحرية والمساواة والشورى والمسؤولية. وهي قائمةٌ خمسيةٌ يمكن تسميتُها المبادئ الذَّهَبية. والجدير بالاهتمام أنّ المبادئ الأساسية هذه تتضمن «الحكم الصالح» الذي تدعو إليه وكالات دوليةٌ بدءاً من البنك الدولي وحتى الحكومات الغربية، وليس ذلك من قبيل المصادفة. لكن، على أي حال، هذه القائمة من المبادئ مختلفةٌ تماماً عمّا دعا إليه الغزالي والشاطبي وحتى الطوفي عندما ناقشوا مسألة المصلحة ومسائل الضروريات التي صانها الإسلام.

فالذي يدعو إليه المعاصرون هو أشمل من المصلحة المرسلة التي قال بها فريقٌ من الفقهاء الكلاسيكيين. ويمكن الاختلاف بين القديم والحديث في الدور الذي يُعطى للعقل في تحديد مقاصد الشريعة؛ في موازنةٍ بين التجريد العقلي وما هو مستنبطٌ من «النص» بطريق القياس؛ في مجال تحديد هَرَمية المبادئ والقيم والأهداف المنسوبة إلى المصدر المُوحى. وهكذا فإنّ المفاهيم الكلاسيكية لا يمكن استعمالُها أو اعتبارها دون الالتفات إلى هذه التبايُنات، كما نبَّهَ على ذلك

أحد كبار المجدّدين في مسائل «الاقتصاد الإسلامي» المدعو سيد نواب حيدر نقوي، والذي قال في كتابه: «آراء في الأخلاق والرفاه الإنساني، مساهمة في الاقتصاد الإسلامي»، والمنشور عام 2003م: «لا شك أنّ الضرورات الخمس، أو المقاصد وهي: النفس والدين والعقل والنسْل والتملّك، كانت في الزمن الذي طُرحت فيه، لتلبية حاجات فقهية وكلامية؛ ذات أهمية. لكن من أجل أن تكون مفيدةً في السياسات العامة في الأزمنة الحديثة، لا بد أن تتعرض للتعديل وإعادة التأويل والشمول. فالربطُ بين مجالاتٍ كبرى في المكان والزمان، من أجل استثارة حيوية التقليد وحكمته؛ يشكّل فرصةً من فُرص الإغناء والإثمار». ومناقشة مسائل العدالة والمساواة في الفكر الإسلامي الحديث نموذجٌ للتجديد في إدراك تلك المفاهيم واستعمالها.

التوازن الدقيق: تأمُّلاتٌ في العدل والنظام: قد تبدو المفاهيم القديمة للعدالة غير محدَّدة، كما ذهب لذلك لورانس روزن، لكنها تغطّي ولا شكّ حقلاً واسعاً من الدلالات السيمانطيقية، وليس في التقليد الإسلامي فقط؛ بل في تقاليد أُخرى كثيرة. فالعدل يمكن أن يعني أموراً متعددةً في الأفكار والمُثُل، من الاستقامة إلى التصميم إلى النُبل والتوازن والحيادية. كما قد يعني التكافؤ بين الحقوق والواجبات من أجل الانسجام والإنصاف، والوسط الذَهَبي في التزام القانون. والمشترك بين كل هذه المعاني هو الاهتمام بالنظام والانتظام، والذي يمكن تعريفه بطُرُقٍ مختلفة. وأياًّ ما تكن التعريفات والاختلافات فإنّ العدل كان جزءًا من منظومةٍ واسعة، تعكسُ مُثُلاً وكَوْناً منتظماً، ومجتمعاً متوازناً أو جسماً سياسياًّ.

يعرضُ القرآن عدداً من المصطلحات التي تَصِفُ السلوك المستقيم (وليس العدالة بالمعنى النظري)، والتي استُعملت فيما بعد لاصطناع «بنية» أكثر تماسُكاً للعدل الإسلامي. ويتضمن ذلك بالدرجة الأولى مصطلحين اثنين، واللذين يعنيان السلوك سلوكاً مستقيماً إزاء الآخرين، كما يريد الله ويريدهُ عبادُه: القِسْط، والإنصاف. والقِسْط من الفعل «قَسَطَ»، وهو يعني التوزيع؛ لكنه يُستعمل بمعنى المُساواة والنُبل الأخلاقي. فالله قائمٌ بالقسط، كما في سورة آل عمران (آية 18)،

وفي سورة الرحمن (آية 9): «وأقيموا الوزن بالقِسط ولا تُخسروا الميزان»؛ وهذا يعني التصرف السليم والمستقيم.

أما الإحسان فيعني أيضاً السلوكَ السليم تُجاه الآخرين. والواقع أنّ المفرد «عدل»، يحمل دلالاتٍ أوسع، من حيث إنه يمكن أن يعني اتباع «الصراط المستقيم»؛ في حين تُعطي عدة آياتٍ قرآنيةٍ للعدل مفهوماً قانونياً واضحاً. وفي علم مصطلح الحديث؛ فإنّ العدالة تَعْني صلاحاً أخلاقياً، كما قد تعني حياةً أخلاقيةً مستقيمة (عدْل، ثقة). أمّا الإنصاف، في اللغة غير القرآنية، فيعلنُ عن سلوكٍ نبيلٍ وملتزمٍ تجاه الآخرين.

وهكذا فكل المصطلحات المستخدمة هنا تعني الاستقامة الأخلاقية، كما تعني النبل؛ وكل ذلك مترجَم في السلوك الطيّب والصالح، والصادر عن ذهنٍ ورِع. ففي سورة النحل (آية 16) يَردُ العدل هكذا: «إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى». وفي سورة الممتَحَنة (آية 60): «إنّ الله يحب المقسطين». وبذلك فإنّ المؤمنين مأمورون بالإحسان لوالديهم وأقربائهم وللأيتام والمساكين والفريضة القائلة بضرورة دفع الزكاة أو الصدقة تَرفعُ القيمة الدينية المرتبطة بالخير والإحسان والتضامن الاجتماعي (وبين المسلمين بشكل رئيس، لكنها لا تنحصر بهم) إلى مصاف الأركان. وقد كانت تلك الفريضةُ أساساً أخلاقياً لما استقرَّ في الحِقب اللاحقة من ممارسات الوَقف والحُبُوس؛ مع أنّ هناك اختلافاً حول مشروعية أصل تلك المؤسسة. ثم إنّ التوازن أو الاتزان بالوحي يجري التعبيرُ عنه أحياناً باعتباره الوسط، أو التوازن الذهبي الذي يجري الاحتكامُ إليه في السلوك الجيد والملائم: «وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس» (سورة البقرة، آية 143). وعلى العكس من ذلك؛ فإنّ الإفراط والغُلُوّ في الدين أو في السلوك، اعتُبرا خروجاً على الطريقة الإسلامية الصالحة في العقيدة والتصرف.

أما العلماء، فقد عنى العدل بالنسبة لهم اتّباع إرادة الله وأحكام شريعته. والطاعة لله هي التي تجعلُ العمَلَ والعامل عدلاً أو عادلاً. ويصبح ذلك واضحاً

عندما نضعُ في المقابل المعاني العكسية من مثل فسق وجَور وطغيان أو طاغوت وبغي. وأوضح من ذلك كلّه: الظلم والفساد. والذي يربط بين الأمرين هو الخلل القائم بين الظلم أو عدم العدل من جهة، ومعصية الله وشريعته من جهةٍ أُخرى. وهذا يعني تجاوُز الميثاق الذي انعقد مع الله. والاهتمام بالنظام أو الانتظام والطاعة يأتي في الحقيقة من مقولة «المجتمع العدْل»، والمتأثرة كثيراً بالمفاهيم الهيللينية والهندية/الإيرانية القديمة، والقائمة على العلاقة بين المَلَكية والمجتمع. وهي مقولةٌ أو مقولات تُعنى باستحداث حالة انتظام أو توازُن بين الجانبين غير المنتظمين، ويقوم ذلك التوازن على الحاكم نفسه. وهذا التصور هو تصورٌ لمجتمعٍ سكوني، أهمُّ ما يُرادُ له الثبات والاستقرار. والعدالةُ هنا تعني «وضع الشيء في موضعه دون زيادةٍ أو نقصان»، وهذه صيغة منسوبة لابن حَجَر العسقلاني (تـ 852/ 1441م)؛ تعبيراً عن الوسط الذهبي المعهود. ووضع الشيء في موضعه، يعني من جهةٍ أُخرى تَرْكُهُ هناك: فكل إنسانٍ له مكانه وموقعه الثابت في المجتمع، والحياة تسير بهدوءٍ وسلاسة، لأنَّ كل واحدٍ يَعرف موقعه، ويتشبثُ به. وهذا المفهوم يتصلُ بالصيغة اللاتينية: «لكل إنسانٍ ما يلائمه أو ما يستحقه»؛ دون أن يعني ذلك مساواةً في الحقوق والواجبات طبعاً. ولكي يحدث ذلك، على العدالة ألاّ تكونَ معصوبةَ العينين (كما جرى تصويرُها في الأيقونات الغربية)- بل على العكس من ذلك، يكونُ عليها أن تأخذ في الحسبان الموقع والأدوار الاجتماعية للأفراد والجماعات، من أجل تحقيق العدالة. وهذا التأكيد على مبادئ العدل «الطبيعي» والتوازن يسمحُ بتعدديةٍ طفيفة أو اختلافاتٍ مقبولة. وهكذا فإنّ أفهام المسلمين للعدالة تعددت في الزمان والمكان، وفي مختلف الجماعات والهرميات؛ مما أدى إلى آراء مختلفة حول الإنصاف وتطبيقاته.

الحكم وتحديداته: العدل والمساواة: تبدو العدالة في الكتابات الحديثة باعتبارها القيمة الإسلامية العليا والرئيسية. والتركيز في العادة على الأبعاد القانونية والسياسية والاجتماعية. أما مفاهيم العدل الإلهي لدى المعتزلة، أو العدل السلطوي، كما لدى شعراء البلاط وكُتّاب الديوان منذ أيام الأمويين، أو حتى

الراشدين، فهي قليلة التأثير في كتابات المسلمين المعاصرين. وهناك دراسةٌ في الفقه السياسي الإسلامي لفريد عبدالخالق، الكاتب المصري، تحيل مصطلحات السياسة إلى أبعادها أو أصولها الفقهية. فبحسب عبدالخالق فإن الإسلام نظامٌ مرتبطٌ بالشرع ارتباطاً لا انفكاكَ عنه. فالله -سبحانه وتعالى- أنزل على عباده شريعةً تتضمن المبادئ والقواعد التي تُؤَمِّن النجاة في الدنيا والآخرة. والعدالة هي فضيلة الإسلام الرئيسية، وتحيط بكل شؤون الحياة. ويشمل ذلك طبعاً المبادئ الدستورية للدولة الإسلامية؛ لكنّها أيضاً «حق من حقوق الله»، أو أنها من ذلك المزيج بين الأمرين (حق الله، حق العبد)؛ لكنَّ حقَّ الله غالبٌ فيه. وهذه الفكرة موجودة في كتاباتٍ إسلامية أخرى. وعبدالخالق يعتبر العدل جوهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمطلوب الالتزام به من جانب العلماء من المسلمين، ولذلك أيضاً تأثيراته في الخطاب الإسلامي المعاصر.

وإذا كان العدل يأتي أولاً في أكثر كتابات الإسلاميين؛ فإنّ المساواة لا تكادُ تختفي من تلك الكتابات، أو من قائمة الفضائل بين الإسلام والشريعة. فالمساواة مذكورةٌ بقوةٍ استناداً إلى المقام الاجتماعي والدور: كل المسلمين متساوون بغض النظر عن الأصل والجنس والثروة والقوة. وقد كانت الامتيازات القانونية والمالية تابعةً للأصل النَّسبي (وبخاصةٍ سلالة النبي: أشراف، سادة) والموطن والثقافة (الحضر في مواجهة الريفيين والبدو) والموقع من الحاكم (التمييز العثماني بين العسكر والرعايا)؛ لكنّ الكتّاب المعاصرين لا يعالجون هذه المسائل، ويعتبرون أنها قد انقضت. وكذلك الأمر بالنسبة للرق المُلْغَى. أما الكفاءة، والتي تعني اعتبار الأصل والمهنة والثروة في الزواج، فإنها ما تزال تؤدي دوراً في الحق القانوني والاجتماعي؛ لكنْ لا يبدو أنها تهمُّ الكتّاب النظريين المُعاصرين. والأمر كذلك بالنسبة للدية، دية القتيل؛ فإنها ما تزال مهمةً في المشكلات القانونية؛ لكنّ المعاصرين من الكتّاب لا يهتمون لها كثيراً، وحتى في الدول التي تطبّق الشريعة.

هكذا يبدو أنّ المساواة الاجتماعية لا تحظى بالعناية في الأدبيات الإسلامية المعاصرة. أما المساواة في قضايا المرأة والدين فما تزال مهمة وحساسة. ذلك أنّ

دور المرأة في المجتمع، ودور غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، هذان الدوران ما يزالان موضع نقاشٍ كبير. وإذا كان هناك مؤلّفون يذهبون إلى أنّ المواطنين متساوون بغض النظر عن الدين والتعليم والثروة والجنس؛ فإنّ آخرين يترددون في الذهاب بعيداً إلى هذا الحدّ. ويبدو أنّ الموجود في الأذهان حتى الآن القاعدة اللاتينية: لكل إنسانٍ ما يلائمه أوما يستحقه. وهذا لا يعني المساواة؛ بل هو بحثٌ عن الملاءمة أو التوازن. ونادراً ما نجد اقتباساً كذلك الذي نقرؤه للعالم النيجيري عبدالرحمن بدوي استناداً إلى سورة الحديد:

«ثلاثة أمور يعتبرها الله –سبحانه– عطاءً وهدية للبشرية: الكتاب والميزان والحديد– ويستند إليها النظام لتحقيق العدالة نظراً للشريعة، والتي هي أمرٌ بالمعروف ونهيٌ عن المنكر: العدالة، التي تعني إعطاء كل ذي حقٍّ حقه، واليد القوية للقانون، والتي تعني إنزال العقوبة بالأشرار».

وسأعمد هنا إلى إبداء الملاحظات التي تتعلق بالمرأة والجندر(الجنس النوعي)، وحقوق النساء وواجباتهنّ. والواقع أنّ هذا هو المجال الوحيد الذي نسمعُ فيه أصواتاً نسائيةً قوية. وتتركز حجج النساء على «المساواة الوجودية» إذا صحَّ التعبير، وهذا يعني المساواة الروحية والأخلاقية بين الرجل والمرأة استناداً إلى الآية رقم 1 في سورة النساء، والتي تقرر أنّ الله خلق البشر نساءً ورجالاً « من نفسٍ واحدة»؛ وهم يحملون الالتزامات والتكاليف نفسها. أما التمايزات الاجتماعية فهي مسوَّغة بالقوة الجسمية والعالم العاطفي أو الشعوري للجنسين. ويجد هذا التمييز لنفسه متنفَّساً في بعض الأدوار والوظائف الاجتماعية، وبعض المجالات، التي تقتضي حقوقاً قانونيةً مختلفة، وتكاليف مختلفة؛ لكنها متلائمة مع العدالة والمساواة.

يظهر ذلك بوضوح في النقاش حول تعدد الزوجات، والمستند إلى الآية رقم 3 في سورة النساء، والتي تشير للعدالة:﴿فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة ﴾– ثم إلى الآية 129 من السورة نفسها والتي تؤكد أنّ العدالة غير ممكنة في حالة التعدد.

ويعني ذلك في نظر بعض الكتّاب تحذيراً من التعدد، أو حتى تحريماً له. لكنّ (العدالة) هنا مفسَّرة بشكلين مختلفين؛ كما هو واضح: مساواة تامة، أو اعتدال وتوازن. وهناك عددٌ كبير من الكتّاب بل الكاتبات يرون أو يرين أنه لا تناقضَ بين العدالة والمساواة، ما دامت كلٌّ من الزوجات تتلقى نصيب الكفء مسكناً ومِلكاً وانتباهاً من الزوج. وهكذا فهناك عدالة ضمن الفئة المحدَّدة، وليس ضمن مقولة المساواة الاجتماعية.

أما النقاشات حول القوامة فتتركز على الآية رقم 34 من سورة النســاء: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ هنا نجد تميزاً وتفضلاً واضحاً للرجال على النساء يكتسبون بمقتضاه حق القوامة، في مقابل إنفاق مالي غير محدد، ولذلك فقد كان تفسير الآية صعباً على أنصار المساواة وبخاصة أنها آتية بنص القرآن، ويتصل ذلك بنقطة أخرى هي طريقة التعامل مع النسوة الناشزات أو اللاتي لا يطعن أزواجهنّ، إذ إن القرآن ينصح باعتزالهنّ في الفراش ، والوصول إلى الضرب لهن حتى يَعُدْنَ إلى الطاعة ومن أجل ذلك فهناك اختلاف كبير في التفسيرات لكل من النشوز، والقوامة. فالنشوز معناه عدم الطاعة ولكن في ماذا ؟ والضرب معناه معروف ولكن لماذا؟ وهناك تفسيرات قليلة معاصرة تشرح القوامة بوصفها الحماية الجسدية ، والمؤونة المادية التي يؤّمنُها الرجال للنساء وليس السيطرة من جانب الرجال عليهنّ، أما النقاش حول الضرب فالأكثر قولاً أنه من جانب الأزواج لزوجاتهنّ عندما يُظهرن المعصية والتمرد، لكن هناك قلّة من بينها فاطمة –رضي الله عنها– التي تذهب إلى أن المعصية المقصودة هنا معصية الله وليس الزوج . وهذا التفسير يشير إلى الحدود التي يمكن للمدافعين عن العدالة والمساواة أن يصلوا إليها حتى في مواجهة النصوص أو تأويلها. والمعروف أنه في العربية الكلاسيكية، كما في العربية الحديثة وفي السياق الذي ورد فيه فعل «ضرب» يعني ولا شك العقوبة الجسدية، وليست هناك طريقة لشرح النص المقصود بوصفه يعني حماية المرأة أو التسامح معها ، كما يحاول بعضنا فهمه وحتى من خلال الأحكام الفقهية الإسلامية . ومن

المعروف أنه حتى العقوبة بما دون الضرب أمر لا تقبله الحساسيات الحديثة ولذلك فالغالب في الأعوام الأخيرة الذهاب إلى أن الضرب في الآية يعني الإصلاح والتصحيح، أو أنه يعني الضرب بضُمّة من القشّ أو اللمس والمسّ على سبيل اللوم والتأنيب. بيد أنّ هذه التأويلات ليست واعدة لأنها لا تتلاءم ووقائع الحياة الحقيقية؛ فضلاً عن أنها لا تحل مسألة القوامة والسيطرة الرجولية، وهناك أخيراً التأويل الذي لجأت إليه الباحثة المصرية أميمة أبو بكر في دراسة بعنوان «المرأة والجندر» عام 2002م. وتستند أميمة أبو بكر في حديثها عن المسؤولية المشتركة والمتوازنة إلى الآية القرآنية التي تقول: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ سورة التوبة (آية رقم 7)، لكنني لم أرَ أحداً بعدها حاول المضيّ قدماً في هذا السبيل.

تتجه التفسيرات إذن في السنوات الأخيرة نحو التركيز على مصطلح التوازن، من أجل التأكيد على المساواة الأخلاقية والدينية بين الرجل والمرأة، واللذين يؤديان أدواراً يخدم بعضها بعضاً، ويكمل بعضها بعضاً في المجتمع استناداً إلى حقوق مختلفة، وتكليفات متلاقية وفي كتيّب بعنوان: «معالم الطريق» (وليس معالم في الطريق المشهور لسيّد قطب) يذكر سعيد رمضان (عام1997م، القاهرة) صهر حسن البنا مؤسس جماعة «الإخوان المسلمين» وهو ذو ثقافة حقوقية ما يلي ذاهباً إلى وجهة النظر نفسها:

«إن الإسلام أعلن أن العلاقة بين الرجل والمرأة هي علاقة شراكة ضمن الحياة الأُسرية مؤسَّسة على المساواة في الحقوق والواجبات» حسبما ورد في سورة البقرة (آية228) ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة﴾ وهذه الدرجة هي درجة إدارية تلك التي لا تصح شركة أعمال بدونها. وبهذه الطريقة تنتج حياة للأجيال الجديدة من أجل استمرار جماعة المؤمنين.

إن الآية القرآنية التي ذكرها سعيد رمضان تتعلق بالطلاق وهي لا تشير بالتحديد إلى المساواة الاجتماعية بين الرجال والنساء، لكنها تذكر نصيباً

متساوياً من الحقوق والواجبات في نطاق عقد الزواج والأسرة الزوجية وضمن شروط وظروف القِيم والتقاليد (بالمعروف) ، مع إعطاء درجة للرجال على النساء ، بيد أن اعتبار رمضان لعقد الزوجية شراكة بين طرفيه هي فكرة جديدة تستحق الانتباه؛ رغم أن العقد لا يقتضي تساوياً تاماً بين طرفين، فإنه يقتضي تشاوراً بين الزوج والزوجة ، كما يقتضي قدراً من المشاركة في المسؤولية. وهذا الرأي على كل حال يتحرك بعيداً عن الموقف التقليدي من العلاقة بين الرجل والمرأة والذي لا يتطلب أو لا يقبل نوعاً من المصالح والمسؤوليات المشتركة .

العدالة والاقتصاد الأخلاقي للإسلام: ما يزال مطلب العدل والعدالة عميقاً في وعي المسلمين وإحساسهم لكنه في الوقت نفسه غير محدّد، ثم إنه غير حَصْر – الاهتمام به- على المسلمين وحدهم، وبخلاف القِيم الأخرى مثل الحرية السياسية أو الشورى بمعنى المشاركة أو حتى الديمقراطية البرلمانية فإنَّ مصطلح العدل لا يحتاج إلى إعادة نظر أو تأويل جديد عميق، من أجل أن يخدم بوصفه فضيلة أساسية في الفقه الإسلامي والأخلاق أو بوصفه اقتصاداً أخلاقياً إسلامياً، بيد أن الأمر الجديد الذي طرأ على المصطلح أو المفهوم هو شرحه بوصفه مبدأً عاماً تدخل تحته قواعد وأحكام وتستند كلها إلى القرآن والسنة. وهذه الطريقة تتضمن مخاطر منهجية إذ إنها تبقى عند عدد من الاستراتيجيات والدعاوي التي لا يشترك فيها سائر المسلمين المعاصرين: الأمر الأول «اكتشاف» العدل بوصفه قيمةً رئيسيةً مستمدة من الوحي الإلهي (وهي فكرةٌ تستندُ فيما يبدو إلى المبادئ المعتزلية، من غير اعترافٍ من جانب المفكرين المسلمين المحدَثين بذلك). والأمر الثاني، شرح العدالة بوصفها المساواة، والقول بأن المساواة إنما تعني التوازُن أو الاعتدال. والاستراتيجية الثالثة وضع الحالات التي تَردُ لعدم المساواة في القرآن في سياق أسباب النزول، للتقليل من مرجعيتها، وجعْلها حالات خاصة. والأمر الرابع العمل على «تطبيق» المبادئ الأساسية أو القيم (العدالة، المساواة، الحرية، الشورى، المسؤولية) على حساب بعض وليس كلّ الأحكام الخاصة الموجودة في القرآن أو السنة. وبذلك يُعادُ تعريفُ العلاقة بين القواعد العامة

والخاصة؛ وذلك بوضع الضوابط الخاصة غير المستحبة، تحت الأخرى العامة والمُرادة. ولا شكَّ أنّ لهذه المقاربة العقلانية، إمكانيات نقدية كبيرة تجاه السائد إذ إنها تمنحُ القدرة على ممارسة الاجتهاد الذي يُواجهُ مصطلحاً آخر هو التقليد؛ والذي ظلَّ منذ القرن الثامن عشر موضع همّ الإصلاحيين واهتمامهم.

إن اعتبار العقل أصلاً يُرجعُ إليه، ومنطق التمكين الذي وظّف في العملية الاجتهادية يسمحان بإعادة تقييم الممارسات الماضية، بالنظر إلى ظاهرة القانون والنصّ الذي لا تفارقُ حروفُهُ روحَهُ دون تأثير. وهناك تحدياتٌ سبق ذكرها. لكنّ هذه المقاربة تَعِدُ بإنتاج تفكير جديد في الفقه والثقافة والمجتمع، يملك حظاً في أن يقبله المسلمون بوصفه مشروعاً أو أصيلاً. وفي الوقت نفسه يمكن أن يساعد في إيجاد أرضية مشتركة يقف عليها المسلمون وغير المسلمين، والمؤمنون وغير المؤمنين. وهذا إنجازٌ لا يصحُّ الاستهانة به.

* * *





الخطاب الإصلاحي عند رفاعة الطهطاوي
قراءة معاصرة

أحمد محمد سالم(*)

عاش العالم العربي تحت حكم الدولة العثمانية منذ القرن السادس عشر، وحتى الربع الأول من القرن العشرين - حين سقطت الخلافة العثمانية في مارس 1924م -، وقد تمتعت هذه الدولة بقوة عسكرية كبرى استطاعت بها أن تسيطر على أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي، وأن تُخْضِعَ لسيطرتها أجزاءً من أوروبا، ولكن هذه الدولة القوية على المستوى العسكري عاشت عالةً في حياتها الثقافية والفكرية على المنتج الفكري والثقافي للحضارة الإسلامية في عصورها المزدهرة، ولهذا عرفت مرحلة الدولة العثمانية في التاريخ الثقافي العربي بأنها مرحلة «الشروح والتلخيصات»، وكان التعليم السائد في مؤسسات هذه الدولة - كالأزهر، وجامع الزيتونة - يعتمد على شرح الأعمال الكبيرة في فترات ازدهار حضارة الإسلام العلمية، وإن المرء ليشعر بالحيرة إزاء وضع هذه الدولة القوي على مستوى الحكم المركزي ،والمتدهور على المستوى الفكري والثقافي، وكنت أتساءل ما سبب هذه المفارقة ؟ هل ترجع حالة التدهور الفكري هذه إلى الطابع الاستبدادي لهذه الدولة ؟! أم هل يرجع إلى عدم وجود خطاب فكري آخر متقدم وضاغط على الحياة الثقافية في هذه الدولة ؟! وذلك بمعنى أن الحركة الفكرية في أوروبا كانت في مرحلة تشكل، وتسعى إلى إصلاح أوضاع أوروبا من الداخل، ولم تكن أوروبا

(*) باحث وأستاذ أكاديمي من مصر.

قد دخلت في مواجهة مع العالم العربي والإسلامي بعد .

ولكن منذ أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر عانت الدولة العثمانية من مرحلة تخلف واضحة ، وأسماها المؤرخون بـ (الرجل المريض)، وكان هذا الضعف يوازيه ازدهار وتقدم في أوروبا ،وبدأت أوروبا تطمع في أملاك هذا الرجل المريض لكي تمد الحركة الصناعية عندها بالخامات ، فكانت الحملة الفرنسية على مصر(1798 م- 1801م) هي إحدى البدايات المؤسِّسة لمعرفة الآخر، وقد كانت المواجهة بين البندقية والسيف ، هي بالأساس مواجهة بين حضارة ناهضة واعدة ، وحضارة آفلة ، ومنذ تلك اللحظة بدأ المجتمع العربي يعي أنَّ هناك آخر ناهضاً، وحضارة غربية قوية ، وهنالك بدأ البعض يعي طبيعة الانحطاط والتدهور الذي يعيش فيه العالم العربي ، وكان بعضهم الآخر يتساءل عن أسباب تأخر المسلمين، وأسباب نهضة غيرهم.

وفى ظل هذا الضعف للدولة العثمانية استطاع محمد علي (1805–1848م) أن يسيطر على حكم مصر؛ وأن يسعى إلى تحقيق طموحاته التوسعية، والسعي نحو بناء إمبراطورية قوية تكون مصر مركزها، وكان محمد علي يدرك أن تحقيق أهدافه لا يتم إلا بحكم مركزي يستند على جيش حديث قوي، ومن هنا سعى إلى تحديث وجه الحياة في مصر في كافة المجالات – ليس من أجل رفاهية الإنسان المصري ، ولكن من أجل أهدافه هو – فأسس الصناعات، والزراعات الحديثة التي تخدم بناء الجيش ، واستعان بالأجانب في ذلك ، كما أرسل البعثات العلمية إلى الخارج ، وفى البعثة الأولى عام 1826م أرسل محمد علي – أحد وعاظ الدين – رفاعة الطهطاوي (1801-1873م) مع البعثة لكي يقوم على شؤون البعثة الدينية ، ولكنه حين ذهب إلى باريس رأى مدى التقدم الذي يعيشه الأوربيون في كافة المجالات، ومن هنا فقد أخذ على عاتقه البحث في الأسباب التي أسهمت في تقدم أوروبا، سواء كانت هذه الأسباب هي العلم والتقدم العلمي، أو سيادة أشكال الحكم التي تقوم على الحرية والعدل ، والتي بدورها تؤدي إلى تهيئة الأجواء للتقدم والرقي.

وفى ظل الجهود المتصلة والمتنامية للطهطاوي يمكن القول بأن عمره الفكري

حمل إلينا ملامح شخصية فكرية عظيمة مثلت إحدى الركائز الأساسية لنهضة العالم العربي و الإسلامي في الجوانب الفكرية والثقافية ، والواقع أن أي قراءة لجهود الطهطاوي الفكرية لا يمكن أن تتحقق إلا في ضوء المرتكزات الآتية:

1- أن القراءة الفكرية الواعية لجهود الطهطاوي لا يمكن أن تغفل سيادة القوالب اللغوية التقليدية في مؤلفاته ، فهو حين ينقل إلينا مصطلحات الفكر السياسي الغربي يوظف في ذلك لغة السياسة الشرعية فهو يرادف بين الشعب / الرعية ، وبين القانون / الشريعة ، وكثيراً ما نجد المصطلحات الفقهية التقليدية زاخرة في مؤلفاته مثل المباح / المحظور، الكفر / الإيمان ، الهداية / الضلال، ولا شك أن هذه اللغة ترجع إلى التعليم الديني الذي تعلمه الطهطاوي في الأزهر، وقد أدت سيادة هذه اللغة في خطاب الطهطاوي الفكري إلي تجميد الأفكار الليبرالية الحديثة التي كان يسعى إلى نقلها داخل قوالب لغوية تقليدية ، فاللغة ليست مجرد وعاء للفكر، بل اللغة هي الفكر ، ولهذا فالطهطاوي لم يسع إلى تجديد اللغة التقليدية السائدة في خطابه الفكري ، بل تعامل مع المكتسب الليبرالي بلغة الفقيه ، وعالِم الدين ، وقد نلتمس له العذر لأنه كان يمثل أحد الرواد الذين شكلوا الجسر الذي عَرَفْنا أوروبا من خلاله .

2- وقد ترتب على سيادة اللغة التقليدية في خطاب الطهطاوي الفكري أَنْ طبع فكره بالطابع المعياري - الأخلاقي والديني - وهذا الطابع سائد إلى حد بعيد في معظم إنتاج الطهطاوي الفكري ، فهو حين ينظر إلى الأفكار ، والنظم المعرفية الغربية فإنه يحكم عليها من خلال الطابع المعياري، فحين يتحدث عن أمريكا قبل اكتشافها من قبل الأوروبيين يقول: «وأما أمريكا فهى بلاد الكفر»[1]، وحين يتحدث عن العِلم يقول: «ولهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية»[2]، وحين يتحدث عن موقفهم من القضاء والقدر يقول: «ومن عقائدهم الشنيعة إنكار القضاء والقدر»[3] فالطهطاوي يتعامل مع الغرب من خلال علومه الدينية.

3- ويمكن إرجاع الطابع المعياري الديني عند الطهطاوي إلى سيطرة العقيدة الأشعرية على فكره - وهو النمط السائد في الأزهر ومصر في تلك الفترة وإلى الآن - ولهذا وجدنا الطهطاوي ينكر على الفرنسيين استخدامهم للعقل ، واعتباره

المعيار الأساسي في كل شيء فيقول: «إن الفرنساوية من الفِرق التي تأخذ بالتحسين والتقبيح العقليين، وهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً»[4]. ولا يعنى إقرار الطهطاوي لعقلانية الفرنسيين أنه يطالبنا بأن تكون هذه الميزة سائدة في مجتمعنا، ولكنه نظر إلى الوجه السيئ لهذه الميزة، واعتبرها وسيلة للإباحية والإلحاد، والتحرر من الدين فيقول: «إن أكثر أهل باريس إنما لهم من دين النصرانية الاسم فقط ولا غيرة لهم عليه ، بل هم من الفرق المحسِّنة والمقبِّحة بالعقل ، وأن هناك فِرَقاً من الإباحيين الذين يقولون: إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب»[5]. ومن الواضح أن الطهطاوي حين يكشف عن المثالب القليلة لفكرة الحسن والقبح العقليين- فإنه يواري الميزات الكبرى للفكرة ، ودورها في تحرير العقل البشري من سيطرة رجال الدين ، والتحرر من سلطة الفقه، وإتاحة الحرية للعقل البشري في ممارسة الخلق والإبداع، فقد كان تقدير العقل والعقلانية أولى الركائز الأساسية التي أسهمت في تقدم أوروبا، منذ أن أرسى دعائمها عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر.

ويتضح انتماء الطهطاوي الأشعري من قضية الحسن والقبح ، حين نجده يتبنى معتقد الأشاعرة نفسه في القول بأن الحسن والقبح شرعيان مؤكداً بذلك على أولوية النقل على العقل، فيقول: «ليس لنا أن نعتمد على ما يحسِّنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه»[6]. وبدا للطهطاوي أن تمدّن الممالك الإسلامية مؤسَّس على التحليل والتحريم الشرعيين دون دخل للعقل في ذلك، ولا يجوز للحاكم عنده التدخل في مسألة التحريم والتحليل بما يوافق مزاجه، ويخالف الأوضاع الشرعية المنقولة عن أئمة المجتهدين، والطهطاوي حين يرتكن إلى التراث الأشعري في مسألة التحسين والتقبيح يتناسى أن هناك بعض الفِرق الإسلامية التي قالت بالحسن والقبح العقلي - كالمعتزلة - ولا شك أن تبنيه العقيدة الأشعرية جعلته -دون أن يشعر- يقيم الفواصل والحدود بين تركته وتراثه هذا_ لأنها تعطي القيمة المحورية (لله) _ وبين دعوته للمكتسبات الغربية الليبرالية _التي تعطي القيمة المحورية (للإنسان)_، ولهذا كان من المستحيل أن يلتئم الوافد مع المورُث في خطاب الطهطاوي، وكانت العلاقة بينهما علاقة توازٍ

أكثر من كونها علاقة اندماج وانصهار، ولو كان الطهطاوي تبنى المنظومة الفكرية للمعتزلة في أطروحاته لكان هذا أكثر فاعلية في نقله للمكتسب الليبرالي الغربي، لأن المعتزلة أعطت للعقل والإنسان قيمة محورية في نسقها الفكري، ولعل هذا ما أدركه الإمام محمد عبده (1845- 1905م) حين تبنى عقيدة المعتزلة في نظريته عن العدل في مؤلفه «رسالة التوحيد».

وعلى الرغم من الميل الكامل للطهطاوي لتغليب الشريعة على العقل في كل شيء فإنه حاول أن يقدم رؤية عقلية للشريعة من خلال التقريب بينها وبين القانون والنواميس الطبيعية، فرأى أن « أغلب النواميس الطبيعية لا تخرج عنها الأحكام الشرعية فهي فطرية خلقها الله –سبحانه وتعالى– مع الإنسان»[7]، ولكنه يعود ويغلّب الشريعة فيقول: «إن تحسين النواميس الطبيعية لا يعتد به إلا إذا قرره الشرع»[8].

وثمة نتيجة مهمة يمكن أن نصل إليها من سيادة التراث الأشعري على خطاب الطهطاوي في تعامله مع المكتسب الليبرالي الغربي وهي: إعطاء الأولوية للنقل على العقل، وللشريعة على القانون، وهنا نجد بعض التساؤلات الملحة تطرح نفسها وهي: إذا كان الطهطاوي قد أعطى الأولوية للنقل والشريعة في تعامله مع الغرب، فإلى ماذا كان يهدف الطهطاوي من وراء ترجمته لمواد الدستور الفرنسي في كتابه (تخليص الإبريز)؟! هل كان الهدف من ذلك بيان ما عندهم لكي أقارنه بما عندي وكفى ؟! ولماذا ترجم أفكار روسو ، ومونتسكيو، وفولتير طالما أنه أعطى الأولوية الكبرى لجهود الفقهاء حول الشريعة ؟! هل كان الغرض من ذلك التعريف بما عند الغرب ؟! أم هل كان الهدف من ذلك بيان أن التقدم الذي حدث في أوروبا في مجالات العلم والتقنية حدث في ظل منظومة فكرية، ونظام سياسي يقوم على الحرية ؟!! ونحن لا نجد سوى إثارة بعض التساؤلات حول مواقف الطهطاوي الفكرية؛ لأنه في الكتاب نفسه (تخليص الإبريز) الذي يصور فيه الحياة الغربية في فرنسا نجده يقدم رفضاً واضحاً لمعظم جوانب حياة الفرنسيين فيقول: «إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وإنما هي مأخوذة من قوانين أخرى أغلبها سياسي، وهى مخالفة بالكلية للشرائع، ويلحق بهذا الرأي بيتين من الشعر يعبر فيهما عن وجهة نظره إزاء القانون الفرنسي فيقول:

من ادعى أن له حاجة تخرجه عن منهج الشرع

فلا تكونن له صاحبا فإنـه ضــرر بلا نفـــع[9]

4- وقد ترتب على سيادة الروح التقليدية على فكر الطهطاوي، ورغبته في نقل الأفكار الحديثة إلى وطنه أن عمد إلى التقريب بين الوافد والموروث، والتقليدي والحديث، معتمداً في ذلك على منهجية القياس والمماثلة بين الوافد والموروث، وقد وظَّف في ذلك أدوات لها أصول تراثية مثل الدعوة إلى الاجتهاد، والقول بأن باب الاجتهاد مفتوح، وأن على الفقيه أن يقدم اجتهادات تتوافق مع روح العصر، وذلك في كتاب « القول السديد في الاجتهاد والتقليد» وقد وظّف الطهطاوي أيضا آلية التأويل لكي يوفق بين الوافد والموروث فيقول: « إنه قد لا تقتضي الأوضاع الشرعية المتأدب بها في المملكة عين المنفعة السياسية إلا بتأويلات للتطبيق على الشريعة»[10].

وإذا أردنا إيضاح منهجية القياس والمماثلة في خطاب الطهطاوي نجده يماثل بين علم أصول الفقه وبين طريقة استنباط الأحكام في الغرب فيقول: «من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يسمى عندنا بعلم الأصول يسمى ما يشبه عندهم بالحقوق الطبيعية، وهى عبارة عن قواعد عقلية تحسيناً وتقبيحاً يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما أسميه بالفروع الفقهية يسمى عندهم بالحقوق المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»[11]. ومن هنا نلاحظ مدى المماثلة الواضحة عند رفاعة الطهطاوي بين ما عندهم وما عندنا، بين تكوين الذات الفكري وبين تكوين الغرب، فكان منهج القياس والمماثلة هو المنهج المتبع في طريقة تعامل الطهطاوي مع كل المكتسبات الغربية، ومع الأفكار الليبرالية، وتتضح هذه المنهجية بصورة أوسع في دعوة رفاعة إلى تأصيل العلم، والمواطنة، والحرية، والعدالة، والمساواة، ... إلخ.

العلم: عاشت الحياة الثقافية والعلمية في عهد الدولة العثمانية على الشروح والتحشية للمتون القديمة في الحضارة الإسلامية، وكان التعليم السائد يرتكز على دراسة العلوم اللغوية والدينية، ولم تحتل دراسة العلوم المدنية مساحة واضحة في هذا التعليم، ولكن مع محاولة محمد علي إحداث نهضة تواكب أطماعه أدرك أن نقل التقنية الحديثة في الجيش لا يمكن أن يتم بدون تعلم العلوم المدنية الحديثة التي أنتجت هذه التقنية، ولهذا أرسل محمد علي البعثات، وجلب العديد من العلماء الأجانب، وحاول الطهطاوي تصوير أهمية هذا الأمر وتبريره من الناحية الشرعية فيقول: « سارع الوالي –محمد علي– في تحسين بلاده، فأحضر فيها ما أمكنه إحضاره من علماء الإفرنج، وبعث ما أمكنه بعثه من مصر إلى تلك البلاد، فإن علماءها أعظم من غيرهم في العلوم الحكمية، وفى الحث على ذلك وجدنا مثل: (الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في أهل الشرك) وفي الحديث: (اطلبوا العلم ولو في الصين) ومن المعلوم أن أهل الصين وثنيون، وإن كان المقصود في الحديث السفر إلى طلب العلم، وبالجملة حيثما أمن الإنسان على دينه، فلا ضرر في السفر خصوصاً لمصلحةٍ مثل هذه»[12]. وهنا نلاحظ مدى إبراز الطهطاوي للطابع المعياري في النظر إلى وثنية أهل الصين، ولكنه في النهاية يغلّب المصلحة والمنفعة في نقل ما نحتاجه عنهم، بصرف النظر عن دينهم وملّتهم.

ويحاول الطهطاوي من خلال منطلقاته الدينية، وعقيدته الأشعرية تبرير النقل عن الآخر، من خلال النص الديني – القرآن – فيذهب إلى أن القرآن يقول: (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) وقد فسر العلماء الحكمة بأنها العلم النافع، والأفعال الحسنة الصائبة، والعلم بهذا المعنى يشمل العلوم النظرية والعلمية.

وأظهر الطهطاوي أن نظام التعليم في الأزهر يعتمد على إتقان العلوم الشرعية واللغوية، وبالمقابل فإنه « لم يستطع إلى الآن أن يعمم أنوار هذه المعارف المتنوعة بالجامع الأزهر ولم يجذب طلابه إلى تكميل عقولهم بالعلوم الحكمية، والتي كبير نفعها في الوطن ليس ينكر»[13]. ويذهب الطهطاوي مبرراً لأصحاب العقول الدينية أهمية النقل عن الغرب بالقول بأننا كنا أساتذتهم في العلوم، وقد نقلوا عنا، ويجب

علينا الآن أن ننقل عنهم فيقول: «إذا نظرت بعين الحقيقة رأيت أن سائر العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة، ومجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر عن تعلمه شيئاً مات بحسرته»[14]. ولهذا كان الطهطاوي يطالب بضرورة تكريم العلماء المشتغلين بجملة العلوم المدنية والحكمية لأنه ينتفع بهم في بناء دعائم الدولة.

وعلى الرغم من سعي الطهطاوي الحثيث إلى نقل مكتسبات العلوم الغربية والتعلم منهم، إلا أنه كان ينظر دوماً إلى الغرب بنظرة معيارية دينية، فهم ليسوا أهل هداية ونجاة، ولكن ينبغي أن نتعلم منهم العلم المدني وفقاً لمنطق المصلحة، وهذا يكشف عن نظرة استعلائية لدى رفاعة تجاه الغرب، فهم على ضلال وكفر، ونحن أهل الإيمان في حاجة إليهم لكي نتعلم هذه العلوم فيقول: «البلاد الإفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية، وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها ، ولكنهم لم يسلكوا سبيل النجاة ، ولم يرشدوا إلى الدين الحق ، ومنهج الصدق، كما أن البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية ، والعمل بها، وفى العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها ، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه ، وجلب ما تجهل صنعه»[15]. وتجاوز الطهطاوي رؤيته المعيارية إلى الحد الذي ذهب إلى الحكم بالرفض والضلال على أجزاء من المنتج العلمي الغربي فيقول: «إن لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية»[16]، والواقع أن ثمة تجاهلاً واضحاً لدى الطهطاوي بأن حركة العلم في أوروبا لم تتقدم إلا من خلال فصل سلطة الكنيسة عن سلطة الدولة ، وفصل العلم عن الدين، ولكنه يؤثر أن يتعامل مع العلم بمنطق العقلية الدينية التي تقيم كل شيء وفقاً لمنطق الكفر/الإيمان، والهداية/الضلال.

وتكشف الرؤية الدينية المعيارية لدى رفاعة الطهطاوي عن إعلاء جانب العلوم الدينية على العلوم الدنيوية،وهى نظرة تقليدية تراثية تنظر إلى العلوم الدينية على أنها أرفع العلوم، من منطلق إعطاء الأولوية للنقل على العقل، وللديني على المدني، وللروحي على الزمني، ولعل هذا ما يفسر مدى التقدم الكبير الذي أحرزته الحضارة الإسلامية في مجال العلوم الدينية واللغوية، بما لا يقارن بالإسهام

المحدود الذي قدمه العرب في مجال العلوم المدنية ، وهذا ما يفسر لنا أيضاً كيف أن الدولة العثمانية حين عاشت على شروح العلوم الدينية لم تقدم لنا أي إنجاز يُذْكَرُ في مجال العلوم المدنية، وهذا ناتج عن أن المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه العلوم على أنها تحتل مرتبة لاحقة على العلوم الدينية، بل إن قيمة هذه العلوم تتحدد فقط بما يخدم الأغراض الدينية، فكان تقدم علم الفلك مرهوناً بتحديد مواقيت الصلاة، كما كان البحث في الرياضيات مرتبطاً بتوزيع المواريث ... إلخ، وهذا الخلل ناتج من إعطاء الحضارة الإسلامية القيمة المطلقة (للألوهية)، والنظر إلى الإنسان والطبيعة يكتسب قيمته بما يمكن أن يؤدي إلى معرفة الله وطاعته.

ولقد تقاطع مع دعوة الطهطاوي إلى نقل العلوم المدنية دعوته إلى بيان ميزات النظام الليبرالي الغربي في الحكم ، والدعوة إلى بيان محاسن الحرية ، والمساواة، والنظم الدستورية النيابية، والعدالة ... إلخ من القيم التي أسهمت في تقدم أوروبا ونهضتها الحضارية ، فهل كان هناك وعي واضح لدى الطهطاوي بأن تقدم العلم في أوروبا ارتبط بازدهار النظم الليبرالية الغربية وهو ما يكشف عن أن تقدم الثقافة والمعرفة مرهون بازدهار النظام السياسي أم كان ذلك مجرد مصادفة ؟ وإنني حين أعمد إلى إثارة بعض التساؤلات حول خطاب الطهطاوي الفكري فإنني لا أسعى إلى تقديم إجابات ، بقدر ما أحاول وضع دوائر حول بعض أفكار الطهطاوي لكي تضيء لنا فهم خطابه الفكري بعد مرور ما يقرب من قرن ونصف على جهوده.

المواطنة: إننا إذا تتبعنا الحقل التداولي للغة العربية فلا نجد لكلمة (وطن) و(مواطنة) ذكراً في القرآن الكريم، وكذلك في (القاموس المحيط) للفيروز آبادى، ولكننا بالمقابل نجد لكلمة (وطن) معنى في (القاموس الوسيط) الصادر عن مجمع اللغة العربية، وتعني «وطن واستقر في المكان»، والمعروف أن (القاموس الوسيط) قد تم تأليفه بعد نقل مصطلحات الفكر السياسي الغربي، ومع ذلك لم نجد لكلمة مواطنة معنى واضحاً في (القاموس الوسيط)، ويمكن القول بأن الطهطاوي كان أول مفكر عربي في العصر الحديث يتكلم عن الوطن، والمواطنة بالمعنى السياسي فيرى أن «الوطن هو عش الإنسان الذي فيه درج، ومنه خرج، ومجمع أسرته، ومقطع سرته، وهو البلد الذي نشأته تربته، وغذاؤه، وهواؤه، ورباه

نسيمه»[17].

ونجد الطهطاوي يتكلم عن «المواطنة» بأنها تعني أن ثمة حقوقاً وواجبات متبادلة بين الإنسان ووطنه، فحين يقال: «وطني» فمعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسية، ولا يتصف «الوطني» بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن ، ومعنياً على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم تباعاً ضمانة وطنه التمتع بالحقوق المدنية، والتمتع بالمزايا البلدية فبهذا المعنى هو وطني، وبلدي[18]. فالطهطاوي يرى أن المواطنة تستلزم على المواطن أن يؤدي واجباته تجاه وطنه ، وبناء عليه يحصل على حقوقه كمواطن، أما إذا لم يؤدِّ ما عليه تجاه وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها من وطنه ومن ثم فعلى « المواطنين الذين يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين هذا الوطن، وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن، وإعظامه، وغناه، وثروته؛ لأن الغنى إنما يتحصل من انتظام المعاملات، وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين أهل الوطن الواحد على السوية لانتفاعهم جميعاً بمزية النخوة الوطنية، فمتى ارتفع بين الجميع التظالم، والتخاذل، وغاب كذب بعضهم على بعض، والاحتقار- ثبت لهم المكارم والمآثر»[19].

وفي بعض المواضع نجد الطهطاوي يتكلم عن الوطن والمواطنة ويرادف بينهما وبين العائلة الواحدة ، وهو ما يعكس مدى التأثير الواضح للثقافة التقليدية على فكره في التعامل مع مفاهيم الحداثة، فلم يكن الطهطاوي يستطيع أن يتخلص من تراثه التقليدي ، وخاصة أنه كان في بواكير عصر النهضة العربية حيث نجده يقول: «قد اقتضت حكمة الملك القادر الواحد أن أبناء الوطن دائماً متحدو اللسان، وفى الدخول تحت استرعاء ملك واحد - لاحظ كلمة استرعاء - والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة، فهذا مما يدل على أنه -سبحانه وتعالى- إنما أعدهم للتعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، فكأن الوطن هو بيت آبائهم وأمهاتهم ، ومحل مَرْبَاهُمْ. فليكن أيضا محلاّ للسعادة المشتركة بينهم»[20].

وحاول الطهطاوي في موقفه من المواطنة أن يقدم تبريراً دينياً للأفكار التي يدعو إليها، مبرهناً على إحساسه العميق بانتمائه الديني، وكذلك فإنه قد أدرك أن نفاذ أفكاره من خلال التراث التقليدي للمجتمع يمكن أن يجعلها أكثر قبولاً وفاعلية في المجتمع فيقول: حسب المؤمن بحب الوطن أن رسول الله (حين خرج من مكة على مطيته، واستقبل الكعبة قال: والله لأعلم أنك أحب أرض الله إلى الله – تعالى–، ولولا أن أهلكِ أخرجوني منك ما خرجت)[21].

الحرية: لقد تأثر الطهطاوي بأجواء الروح الليبرالية التي عاشها في فرنسا، وتأثر بحديثهم عن الليبرالية، من خلال قراءته لأفكار مونتسكيو، وروسو، وفولتير...إلخ من المنتج الثقافي الفرنسي في تلك الفترة، ولكن رغم هذا التأثر فقد حاول أن يصيغه في قوالب لغوية تقليدية، تقع ضمن القوالب اللغوية في علم أصول الفقه ، والسياسة الشرعية الإسلامية، وهذا ما يظهر في تعريفه للحرية فيقول: «إن الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح – لاحظ ازدواجية مباح /غير مباح – ولا معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية أنها مملكة حاصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية بأنه حر يباح له أن يتنقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة، وأن يتصرف في وقته ونفسه كما يشاء فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدد بالشرع أو السياسة مما تستدعيه أصول مملكته العادلة، ومن حقوق الحرية الأهلية ألا يجبر الإنسان أن ينفى من بلده، أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وألا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، وألا يحكم عليه إلا بأحكام بلده»[22]. فالطهطاوي لا يتكلم عن حرية بلا قيود، ولكنه يتكلم عن حرية محددة بقيود شرعية، وسياسية وقانونية ، وكلما توفر العدل في القوانين كان وسيلة لإعمار الممالك وتمدنها فيقول: «إذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الممالك، وإسعاد أهلها في بلادهم، وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم ، وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعاً ، وألا يكرهوا على فعل المحظور شرعاً في مملكتهم»[23]. وهنا

نلاحظ كيف سادت اللغة التقليدية في تعريفات الطهطاوي للحرية في ضوء ازدواجيات فقهية مثل المباح/غير المباح، المحظور/غير المحظور، ولا شك أن هذه اللغة التقليدية قد أسهمت في تجميد حيوية الأفكار الليبرالية التي يحاول أن يدعو إليها.

وكان الطهطاوي معجباً إلى حد بعيد بحرية الاعتقاد السائدة في أوروبا فرأى أن من الأشياء التي ترتبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره، ويكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرض لعابد في عبادته[24].

ورغم إعجاب الطهطاوي بحرية المعتقد في فرنسا ، ورفضه أن يكون للملوك سلطة فرض معتقدات معينة على رعاياهم إلا أنه يمدح بلغة الفقيه أهمية الجهاد من أجل حرية الدين – يقصد الإسلامي – وإعلاء كلمة الله فيقول: «إن الملوك إذا تعصبوا لدينهم، وتدخلوا في قضايا الأديان، وأرادوا قلب رعاياهم المخالفين لهم، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق، ويستعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته، وينـزعون الحرية منه فلا يوافق الباطن الظاهر، فمحض تعصب الإنسان لدينه لإضرار غيره لا يعد إلا مجرد حمية، وأما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هي العليا فهو المحبوب المرغوب، ولهذا كان الجهاد الصحيح لقمع العدوان إنما يتحقق القصد منه في إعلاء كلمة الله – عز وجل–»[25].

يدعو الطهطاوي في تصوره الليبرالي إلى حرية المطبوعات والنشر بشرط ألا يؤدي هذا عنده إلى الإخلال بوضع الحكومة ، ويرى أن هذه الحرية تسهم في تمدن الممالك لأن «ما أعان على سعة التمدن في بلاد الدنيا ترخيص جميع الملوك للعلماء، وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية ، والحكمية ، والأدبية ، والسياسية، ثم التوسع في حرية ذلك بنشره طبعاً وتمثيلاً، وذلك بقانون حرية إبداء الآراء بشرط عدم وجود ما يوجب الاختلال في الحكومة بسلوك سبيل الوسط بغير تفريط ولا شطط»[26].

ونتيجة لإعجاب الطهطاوي بالقيم الليبرالية في فرنسا قام بترجمة أجزاء من الدستور الفرنسي والتي تقرر قيم الحرية والمساواة في كتابه (تخليص الإبريز)

ورأى أن أهم ما يميز هذا الدستور تحديده لواجبات وحقوق كل من الحاكم والمحكوم ، وتأكيده على أهمية تقييد سلطة الحاكم «فإن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف ، وأن للسياسة الفرنساوية قانوناً يقيد الحاكم، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين، والقانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن ويتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألفه ملكهم: لويس الثامن عشر، ولا يزال متبعاً عندهم، ومرضيّاً لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل»[27].

والطهطاوي حين يصيغ إعجابه بقيم الحرية في لغة تقليدية فقهية يتأرجح بين الإعجاب والحديث والتمسك بالتقليدي، ولهذا نجده في تبريره للحرية – موظفاً منهجية القياس والمماثلة – إلى المماثلة بين الحرية عندهم والعدل والإنصاف عندنا فيرى «أن ما يسمونه عندهم الحرية ، ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية، هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور حاكم على إنسان بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»[28].

العدل – المساواة: ومن المفاهيم المتداولة في خطاب الطهطاوي الفكري مفهوم العدل، وقد ماثل الطهطاوي بينه وبين الحرية، ويماثل أيضا بين العدل في الدستور الفرنسي والعدل في الشريعة الإسلامية، فحين يتحدث عن الدستور الفرنسي يرى أنه قائم على العدل رغم مخالفته للشريعة الإسلامية، وهذا العدل هو سبب عمار المدن والبلاد فيقول عن الدستور الفرنسي «وغالب ما فيه ليس في كتاب الله ولا في سنته «ولنعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك، وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك – لاحظ الرعايا – حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم»[29]. وبالمقابل يبرز الطهطاوي كيف أن الشريعة الإسلامية سوت بين الجميع في العدل والإنصاف ولهذا أصبحت الشريعة هي معيار المملكة والسياسة، وميزان السلطنة؛ لأن الحكم بهذا معناه الفوز بسلامة الدنيا والآخرة، وتحقيق قسطاس العدل في صيانة النفس والمال والعرض»[30]. وينتهى الطهطاوي

إلى الإعلاء من قيمة الشريعة الإسلامية على أي قانون وضعي، ويرى أن تحقيق العدل لا يحدث إلا بمعرفة الحاكم للشريعة، وذلك لأن سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما يتيسر لملوكها من المعرفة بالشريعة، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها، واحترامها من رجالها المباشرين لـها.

وإذا كان الطهطاوي يدعو في خطابه الفكري إلى قيم العدالة والمساواة فإننا نجده من ناحية أخرى يكرس في خطابه التصور الشرقي عن الحاكم (المستبد العادل)، فيطالب الملك في حالات العفو والعقاب ألاّ يتجاوز في ذلك الحد حفظاً لناموس الشريعة، وصوناً لحدود الله من التعطيل، ومحافظة على إبقاء قوة السياسة الشرعية الضامنة للأمن العام، ومنعاً لتعدي الناس بعضهم على بعض»[31]. وما يؤكد تقرير الطهطاوي لفكرة المستبد العادل هو إقراره لمبدأ توارث السلطة ، بل تجاوز ذلك إلى حدود نقد النظم الديمقراطية الانتخابية، ولعله بذلك يقدم تبريراً فكرياً للنظام السائد في الدولة العثمانية ودولة «محمد علي» القائمتين على توارث السلطة فيقول: «لما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب ، والاختلافات اقتضت قاعدة كون (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح)، اختيار التوارث بين الأبناء وولاية العهد على حساب كل مملكة بما تقرر عندها ، فكان العمل بهذه الرسوم الملكية ضامناً لحسن انتظام الممالك»[32]. وهنا نلاحظ مدى مغازلة المفكر للسلطة السياسية، حين يقدم تبريرات بقواعد فكرية على حسن نظام توارث السلطة، فكان رفاعة الطهطاوي ينظر دوماً إلى محمد علي على أنه (صاحب النعم)، وتلك أزمة كبيرة يعيشها المفكر بين رغبته في الاقتراب من أضواء السلطة من ناحية ، وبين قناعاته الفكرية من ناحية أخرى ، فالمشكلة دائماً في الثقافة العربية – عبر التاريخ – أنها أرست مبدأ أولوية السياسي على الثقافي، وأولوية السلطة على المعرفة ، ولهذا قام السياسي بتوظيف الثقافي والمعرفي من أجل خدمة أغراضه ، وأطماعه ، وهذا ما بدا واضحاً في مشروع محمد علي التحديثي، فلم تملك الثقافة – في أغلب الأحيان – القدرة على مواجهة السياسي وإصلاحه إلا في فترات قليلة في التاريخ العربي كله.

ومن جانب آخر فقد اهتم الطهطاوي في حديثه عن المساواة أن يماثل بينها في الشريعة ، وبينها في الدستور الفرنسي، فيقول: «إن المادة الأولى في الدستور الفرنسي تذهب إلى أن سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة – لاحظ الشريعة كمرادف للقانون – وهذا معناه أن سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون حتى إن الدعوة الشرعية – لاحظ الشرعية – تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر إلى هذه المادة فإن لها تسلطاً عظيماً على إقامة العدل، وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم في نظر إجراء الأحكام»[33].

ويتحدث الطهطاوي عن المساواة بلغة شرعية، فيرى أن التسوية في الحقوق ليست إلا عبارة عن تمكن الإنسان شرعاً من فعل، أو نيل ، أو وضع جميع ما يمكن لسواه من إخوانه أن يفعله، أو يناله أو يمنع منه شرعاً ... ومن المعلوم أن استواء الإنسان في حقوقه شرعاً يستلزم استوائه مع غيره في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على بعض؛ لأن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات"[34].

حقوق المرأة : احتلت قضية المرأة مكانتها البارزة في فكر رفاعة الطهطاوي، حيث تأثر بحالة المرأة الفرنسية، ولهذا فقد طالب بضرورة تربية المرأة وتعليمها لأن هذا سيعود بالفائدة على أبنائها ، وسيحسن من وضع أسرتها ، ولكن الطهطاوي حينما طالب بضرورة تعليم المرأة لم ينظر إلى ذلك على أنه سيرفع من إنسانيتها ، ولكنه سيرفع من قيمتها في أعين الرجال، لذلك فقد سيطر على الطهطاوي التصور الذكوري الشرقي في نظرته للمرأة، وكذا فقد ركز الطهطاوي – كعادة الاتجاهات السلفية – على بيان الفوارق البيولوجية بين الرجل والمرأة، والقول بأن طبيعة المرأة الجسمانية أضعف من الرجل ، ولهذا لا يمكن أن يوكل إليها العديد من الأعمال التي لا تتوافق مع طبيعتها. وسار الطهطاوي على درب القدماء في القول بعدم استطاعة المرأة أن تسهم في إدارة شؤون الحكم فيقول: «معرفة شؤون الحكم على الوجه الأكمل لا يكون غالباً إلا من خصائص الرجال، فلهذا تعين أن تكون السلطنة فيهم دون النساء اللاتي في الغالب لا يستطعن أن يتعلمن هذه المعارف الحكمية المهمة في المملكة، والسلطنة، والخلافة، حيث إن الخلافة هي الإمامة

العظمى، فخلافة النبي (من خصائص الرجال»[35].

ومن ناحية أخرى فقد رفض الطهطاوي تولِّي النساء مناصب القضاء والإمامة؛ لأن الإمامة والقضاء قد يكون فيهما الاجتهاد وهو مرتبة عليا، وقلّ أن توجد امرأة فيها الأهلية، كما أن أبواب الشريعة والسياسة التي تخص الملوك واسعة لا تطيقها عقول النساء على ما فيهن من كونهن جميعاً عورات يتعذر مخالطتهن للموظفين»[36]، وهنا يبدو مدى سيطرة الأفكار التقليدية على فكر رفاعة الطهطاوي في موقفه من قضية المرأة، ولهذا وجدناه يردد أفكار التوجيهات السلفية المحافظة، ولم يأخذ من رحلته إلى باريس سوى ضرورة تربية المرأة وتعليمها، وإن كان قد وظفها برؤية ذكورية تجعل من تربية المرأة وتعليمها وسيلة للعلو في أعين الرجال.

الركون إلى التقليد: انتهى رفاعة الطهطاوي في آخر كتبه (نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز) إلى الركون إلى التقليد في الحكم، وهو نمط الخلافة – السائد في عهد الدولة العثمانية، ودولة محمد علي – ولهذا فقد خصص في كتابه أحد المباحث للحديث عن الخلافة فرأى أن «الإمامة العظمى بالأصالة: هي منصب رسول الله –عليه السلام–، وهي استحقاق التصرف العام على المسلمين، وحيث أطلقت الإمامة فإنما تنصرف إلى الخلافة، وهي بهذا رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا خلافة عن النبـــي»[37]. فمنصب الإمامة العظمى واجب على الأمة بالشرع وجوباً كفائياً لهم، لتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وتفرُّق صدقاتهم، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش، وقهر المتغلبة، والمتلصصة، وقطاع الطريق، وفصل المنازعات بين الخصوم»[38]. والملاحظ أن الطهطاوي يتكلم عن الإمامة والخلافة بطريقة التراث الأشعري نفسه في علم العقائد، بل باللغة نفسها في هذه المصنفات الأشعرية، فلا يختلف كلامه عن كلام أبي حامد الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»، أو جل هذه المصنفات الأشعرية الكلامية.

وخلاصة القول أن الطهطاوي قد ارتكن إلى البناء التقليدي للمجتمع، وارتحل في نهاية حياته إلى هذا البناء، رغم محاولاته المتقدمة في الدعوة إلى المكتسبات الليبرالية الغربية في نظم الحكم. ولقد أرسى الطهطاوي بردته الفكرية هذه ظاهرة

في الفكر العربي الحديث، وهي ظاهرة (الترحال الثقافي) أي الارتحال من أفكار التنوير والتقدم والحداثة إلى الأفكار التقليدية بكل إيجابياتها وسلبيتها، وهي ظاهرة تحتاج إلى البحث والدرس، وهي تنم -من وجهة نظري- عن عجز المفكرين العرب في التعامل مع البناء التقليدي للمجتمع بكل فعالية، ومحاولة تفكيك هذا البناء، والكشف عن مواطن الضعف والجمود والتخلف، وأيضاً مواطن القوة والتنوير، وذلك حتى يتم إرساء قيم التقدم ، والتنوير والحداثة... إلخ، ولا شك أن هذه الظاهرة نجدها عند معظم المفكرين العرب أمثال طه حسين، وإسماعيل مظهر، ومحمد حسين هيكل، وزكي نجيب محمود... إلخ، من أعلام الثقافة العربية، وهي ظاهرة تحتاج إلى البحث والدرس لأنها تكشف بوضوح عن عجز الفكر العربي في إحداث تغيير في وجه الحياة العربية، وركون هذا الفكر إلى التقليد، ومجاراة الأوضاع السائدة، وفقدان القدرة على التمرد ورفض الأوضاع المتخلفة في عالمنا العربي، بما يمكن أن يؤدي إلى إحداث تغيير هذه الأوضاع، ومن ثم إحداث التقدم والتنمية.

ماذا تبقى من رفاعة الطهطاوي؟ إننا إذا توقفنا عند حد القراءة المعاصرة لفكر الطهطاوي نتبين سيادة اللغة التقليدية في خطابه الفكري، تلك اللغة التي أسهمت في تجميد مصطلحات الفكر الليبرالي المعاصر، ووجدنا أن سيادة العقيدة الأشعرية لديه قد أسهمت فيه زيادة الحدود والفواصل بين تراثه الفكري وبين الوافد؛ لأن التراث الأشعري له لا يمكن أن يلتئم بأي حال من الأحوال مع المكتسبات الليبرالية الغربية، وذلك لأن القيمة المحورية في هذا التراث هي (الله) في حين أن القيمة المحورية في التراث الفكر الليبرالي الغربي هي (الإنسان)، ومن خلال القراءة المعاصرة نتبين أيضاً سيادة الطابع المعياري ـ الديني والأخلاقي ـ في فكر الطهطاوي، وهذا الطابع يرجع في معظمه إلى طبيعة علومه الدينية، ولكن انتماءه الأزهري، والذي غلب على تكوينه الفكري جعله يقيّم الغرب ومنتجاته الفكرية بمعايير دينية صرفة مثل الكفر/الإيمان، الهداية/الضلال، المقبول/المحظور، والمباح/وعدم المباح....إلخ، ويتبين لنا كذلك من سيادة منهجية القياس والمماثلة في فكر الطهطاوي بأنها أدت إلى

تسكين المكتسب الليبرالي داخل السياق التقليدي للمجتمع ، بصرف النظر عن إمكانية انصهار الوافد مع الموروث، وهو ما أدى إلى قيام علاقة أشبه بالخطوط المتوازية بين الوافد، والموروث، وكذلك أخفق الطهطاوي في عدم إدراكه لأهمية تفعيل المصطلحات الليبرالية الحديثة داخل السياق التقليدي للمجتمع حتى يمكن تغيير ملامح الحياة المصرية.

ولكن رغم ذلك فإننا نظلم الطهطاوي كثيراً إذا رأيناه فقط في حدود الزمن الراهن، فإن الطهطاوي يكتسب قيمته التاريخية من أنه شكّل أحد أهم الجسور الأولى بين العرب والغرب، وبطبيعة اللحظة التاريخية التي كان يعيش فيها، فلم يكن يستطيع التمرد على البنية التقليدية للمجتمع، وكان من الضروري عليه رؤية الغرب في إطار النسق التقليدي الذي كان يعيش فيه، فالظرف التاريخي، وكونه أحد رواد الجيل الأول كان يفرض عليه الطريقة التي يتعامل بها مع الغرب.

ويبقى من رفاعة الطهطاوي أنه المفكر الرائد الذي نقل إلينا في حقل الثقافة العربية مفاهيم ومصطلحات الفكر السياسي الغربي حول الوطن، والمواطنة، والحرية، والمساواة، والديمقراطية، والحقوق المدنية، وكان أحد الجسور المهمة في تعريف العرب بالثقافة الغربية، ومفردات الحضارة الأوروبية.

* * *

1 - رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م ص86.

2 - المرجع نفسه، ص259.

3 - المرجع نفسه، ص154.

4 - الموجع نفسه، ص154.

5- المرجع نفسه، ص90.

6 - رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين، المجلس الأعلى للثقافة 2002م ص131.

7 - المرجع نفسه، ص133.

8 - المرجع نفسه، ص139.

9 - رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز، ص192.

10 - رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، المجلس الأعلى للثقــافة 2002م، ص34.

11 - رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين، ص124.

12 - رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز، ص72.

13 - رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب، ص372.

14 - رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز، ص76.

15 - المرجع نفسه، ص68.

16 - المرجع نفسه، ص259.

17 - رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين، ص90.

18 - المرجع نفسه، ص259.

19 - رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب، ص99.

20- رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين، ص94.

21 - رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب، ص15, 10.

22- رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين، ص128.

23- المرجع نفسه، ص128.

24- رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز، ص189.

25 - رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب، ص46.

26 - رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين، ص124-125.

27- رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز ، ص173-174.

28 - تخليص الإبريز: ص185، وأيضا المرشد الأمين، ص129.

29 - تخليص الإبريز: ص174.

30 - رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين، ص99.

31 - رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب، ص358.

32 - المرجع نفسه، ص354.

33 - رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز، ص120.

34 - رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين، ص130.

35 - المرجع نفسه، ص104.

36- المرجع نفسه، ص119-120.

37 - رفاعة الطهطاوي، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز ، مكتبة الآداب، القاهرة 1986، ج3، ص17.

38 - المرجع نفسه، جـ 3، ص20.





الإصلاح في إطاره الوحدوي عند الإمام إبراهيم بيّوض الجزائري (1316-1401هـ/ 1899-1981م)

عز الدين جلّولي(*)

لم ينقطع التواصل الثقافي بين أجيال المغاربة عرباً وبربراً، ممن يقطنون شمال إفريقية منذ الفتح الإسلامي الأول وحتى عصرنا الحديث، وإن كان قد انحصر مدّه إلى حدوده الدنيا إبّان الاحتلال الفرنسي للمنطقة، في أولى فتراته بين عامي 1830 و 1962 للميلاد.

كانت الذكرى المئوية الأولى، والأخيرة طبعاً، في عمر ذاك الاحتلال، عام 1930م مناسبة ملائمة ليقيم المستعمرون احتفالاً بطراً، أعلن فيه الكاردينال «لافيجري» صراحة: «إنّ عهد الهلال في الجزائر قد غبر، وإن عهد الصليب قد بدأ، وإنه سيستمر إلى الأبد»[1].

وكان لهذا الاحتفال الاستفزازي تداعيات على نفوس الجزائريين موالين ومعارضين، وجد فيها الإمام عبدالحميد بن باديس ظرفاً مناسباً لإعلان مشروعه النهضوي، الذي خطط له بعناية وحكمة مع رفيق دربه الإمام محمد البشير الإبراهيمي منذ أن التقيا في مدينة الرسول ﷺ قبل ذلك بسنين.

(*) باحث وكاتب من الجزائر.

تقدم ابن باديس بطلب الاعتماد لجمعية العلماء المسلمين لدى الحاكم الفرنسي المسؤول عن الشؤون الدينية، فنال الموافقة على عجل؛ لحاجة المستعمر إلى خطوة تلطيفية تجاه الشعب الذي ثارت حفيظته جراء تلك الاحتفالات. وكان من حكمة المؤسسين للجمعية إدراجهم ضمن قائمة الأعضاء التي قدمت فيها أسماء تمثل كل الأطياف الدينية العاملة على الساحة الجزائرية: الزيتونيون، والطرقيون أرباب الزوايا، والإباضيون ممثّلين بكبيرين من أعلامهم: الشيخ إبراهيم أبي اليقظان، والإمام إبراهيم بن عمر بيّوض.

قبيل وفاة الإمام بيوض بِحَوْلٍ واحد، أي في عام 1980م، أقيم مهرجان تكريمي بمناسبة إتمام الشيخ تفسير القرآن الكريم، الذي دامت حلقاته خمساً وأربعين سنة بالتمام والكمال. وفي أثناء المهرجان قام هذا الرجل خطيباً في الجموع المحتشدة مستشهداً بكلام للإمام عبدالحميد بن باديس قاله هذا الأخير أيضاً في حفل اختتام تفسير الكتاب العزيز عام 1938م، والنص الذي وجد فيها الرجلان تعبيراً عما يختلج في نفسيهما من شعور بالواجب، يعكس كذلك روح الألفة والوحدة في طريق واحد جمعهما، رغم الأعراق المتباينة، والمذاهب المختلفة: «إنني أعاهدكم على أنني سأقضي بياضي على العربية والإسلام، كما قضيت سوادي عليهما، وإنها لواجبات، هذا عهدي لكم... وأطلب منكم شيئاً واحداً، وهو أن تموتوا على الإسلام والقرآن، ولغة الإسلام والقرآن»[2].

سأحاول النفاذ عبر تاريخ الإباضية في الجزائر، لعلّي أصل في آخر المطاف إلى فهم أعمق لشخصية العلامة بيّوض، وما قدمه من أعمال ومواقف رضي عنها الجميع وعُدّ بها مجدِّداً في قرنه، وذلك من خلال يد تتلمّس نفسه الجمعوي، وعين تتبصّر آثار جهاده على مخالفيه من عشيرته، وعلى غالبية أمته ممن تتبع مذهباً يخالفه؛ لنخلص من ذلك كله إلى تمثل حياة اصطبغ فيها صاحبها بروح الإسلام وحده، واستنكف عما يزجّ بتلك الروح في سراديب الضيق المذهبي، لتنطلق، بمريديها ومخالفيها على حدّ السواء، إلى صفاء القلب وسعة الصدر ورحابة العقل والخلق الحسن.

يرتفع مذهب الإباضية، أو الأباضية، إلى التابعي الجليل جابر بن زيد (18–

96هـ) أحد علماء البصرة في زمانه، ونُسبوا إلى تلميذه عبدالله بن إباض لإسهامه الكبير في رفع قواعد هذا المذهب الإسلامي، الذي يعدّه أغلب الكتّاب فرعاً معتدلاً من حركة تدعو للعدل[3]، ويرفض الإباضيون نعتهم بالخروج؛ لأن مدلول الخروج في التقليد المذهبي الإسلامي هو المروق من الدين، لا الدعوة للتصحيح وعدم الخضوع لمن يرون فيه اعوجاجاً.

انتشرت المذاهب الكلامية في القرون الهجرية الأولى انتشار الإسلام في بقاع الدنيا، ووصل الاعتزال إلى شمال إفريقية فاعتنقه الكثيرون، كان من بينهم بنوميزاب من البربر، الذين لم يتبعوا مذهب عبدالله بن إباض إلاّ في بدايات القرن الخامس الهجري (422هـ/1031م)، بعد أن اقتنعوا بعلم أبي عبدالله محمد بن بكر النفوسي الإباضي، الذي استطاع النفاذ إلى عقول مشايخ بني ميزاب فآَمنوا بدعوته، فاعتنقوا المذهب الذي دعاهم إليه، وأدخلوا معهم العشيرة بأكملها. ولم تستطع محاولات الدولة الرستمية في المغرب الأوسط (الجزائر حالياً) احتواء بني ميزاب في مذهبها الإباضي، ولا قدر مالكية الأغالبة في المغرب الأقصى، ولا الشيعة الفاطمية في مصر- جرّهم إلى مذاهبهم رغم المحاولات المتكررة؛ لأنّهم أتوهم بسلطان القوة، واستخدموا معهم منطق العصا، الذي لا يلين أمامه بنو مازيغ عادة، إلى أن ظهر أبو عبدالله النفوسي، فأخذهم باللين والمحاورة، فدخلوا في مذهب (أهل الحق) أفواجاً[4].

قلّما نجد أبناء ميزاب يقطنون خارج واديهم من شمال الصحراء الجزائرية، ومردّ ذلك حدث في التاريخ، عقب الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري/ 11م، التي زحزحت الميزابيين من المناطق الشمالية فألجأتهم إلى تخوم الكثبان الرملية، بواد غير ذي زرع، يطوف نهره موسميًّا بمياه الأمطار، فيجدون فيها مورداً عذباً وكدراً. وربّ ضارّة نافعة، فلعل هذه العزلة قد أسهمت في المحافظة على مذهبهم وتراثهم، علاوة على تحقيق حلمهم في الاعتزال والتميز عن غيرهم، وظل حبّهم للتميز عن غيرهم هدفهم المنشود عبر العصور، وما انضمامهم إلى الإباضية دون غيرهم من المذاهب إلاّ دليل واضح على هذا التوجّه»[5].

ولم يقتصر انحصار الإباضية في شمال الصحراء فحسب، بل وجدوا حواضر

لهم – بعد أفول نجم دولتهم الرستمية– في كل من جزيرة جربة بتونس، وجبل نفوسة بليبيا، وسلطنة عمان شرقي الجزيرة العربية، وفي بعض الجزر الشرقية لإفريقيا مثل زنجبار[6].

ولئن كانت ظروف العزلة والانعزال هذه قائمة في تاريخ النشأة، فإن دواعيها منتفية أو تكاد في هذه الأيام؛ فلم يعد للصراع الكلامي وطأته اليوم ولا للدولة القائمة مذهب تدعو إليه الآن؛ مما يتطلب هجرة معاكسة وانفتاحاً مقابلاً، تعود بمقتضاه المياه إلى مجاريها، والأمّة إلى لحمتها؛ وذلك مقصد ديني متفق عليه لدى الجميع.

في مثل هذه الظروف التاريخية، وفي مثل تلك البيئة الصحراوية، وُلد الإمام عمر بن بابه بن إبراهيم بيّوض في القرارة، من مدن بني ميزاب، الواقعة جنوب العاصمة الجزائرية على مسافة تقدر بنحو ستمائة كيلو متر، حيث تدرّج في حفظ القرآن الكريم حتى استكمله دون أن يتجاوز الثانية عشرة من عمره، ليواصل بعد ذلك بناءه الروحي والعقلي على أيدي علماء منطقته من الإباضية، كان على رأسهم الإبريكي (1329هـ/ 1911م) والمليكي (1339هـ/1921م)، وأبو العلا (1882هـ/1960م) وبكير بن إبراهيم العنق (1353هـ/ 1934م). ولأن لسانه كان أعجمياً، فقد اهتم بالعربية وعلومها مدخلاً لدراسة علوم الدين[7]، فكان تأثره بالقطب الإباضي امحمد بن يوسف اطْفيِّش (1332هـ/1914م) تأثراً جعله يعتبره الأصل وهو له فرع مكمل، كما أبدى تأثره بالإمام محمد عبده من خلال تفسيره وكتاباته في مجلة «العروة الوثقى». ولعلّ بيئته الصحراوية الصافية، وعشيرته الأصيلة المحافظة، والمحيط العربي المالكي من حوله، والأسلوب المتميز في الدعوة باللسان الناصح الذي انتهجه مربّوه، والارتباط التاريخي للمنطقة بجامعي الزيتونة والأزهر، والصراع اليومي مع المستعمر الجاثم على صدر بلاده – لعلّ كل ذلك أسهم في بنائه الفكري والوجداني، ففتح عقله على الآخرين، وصفّى نفسه من كدر المذهبية العمياء، وجعلها تتطلع إلى وحدة الأمّة جذوراً وأصولاً، فأثرى عطاءه وأغناه، وبوَّأه رمزاً من رموز الإصلاح في شمال إفريقية بلا منازع.

ترجم الإمام بيوض – رحمه الله– إيمانه بمفهوم الأمّة الواسع، من خلال

مراسلاته مع أعلام معروفين من مذاهب مختلفة، فراسل الدكتور مصطفى الزرقاء، والإمام موسى الصدر، والشيخ أحمد الخليلي، وما ذلك إلاّ دلالة واضحة على عمق الانتماء إلى هذا البعد الأممي المتأصّل في وجدانه، فلم ينكفئ على ذاته ويغلق بابه على مذهبه ويطلب الدعوة بين ذويه وعشيرته، بل كانت مقالاته وكتاباته ومشاركاته تتحرك على مستوى الوحدة، وترقى إلى مستوى الحدث، ولو تعارض ذلك مع موروث رضع لبانه صغيراً، أو تقليد قدسته بيئته حتى كادت تتخذه صنماً.

توحي الكتب التي تولى تدريسها في المسجد بهذه الروح العالية، فقد درّس مسند الربيع بن حبيب مدّة ثلاثة أعوام، تلاه «شرح فتح الباري على صحيح البخاري» لابن حجر العسقلاني واستمر الأمر معه أربعة عشر عاماً. وكان، علاوة على نشاطه الدعوي هذا، ينظم البعوث العلمية إلى جامع الزيتونة في تونس، وهو جامع معروف بأنه يعتمد المذاهب السّنيّة في مناهجه. وكان لتلك البعوث العلمية شأن آخر، فقد كانوا يرحلون في طلب العلم وحده، من دون أن يكون لهم همّ في الظفر بالشهادة، التي قد تخدش نقاء الإخلاص في الطلب، فيعودون بوافر المعرفة وإن لم تكن ممهورة بخاتم الإدارة. وهذا أسلوب راقٍ في التربية والتعليم لا نعلم مدرسة انتهجته سبيلاً حتى الآن.

وما أكثر ما كان الإمام بيوض يخرج في فتواه عن المذهب الإباضي الذي تفقّه فيه، ليفتي الناس بما يراه أيسر في الدين، فقد سأله رجل ظاهر من زوجته بأن قال لها: «أنت عليّ كأختي»، وكان في حالة غير عادية أصيب فيها بضيق في صدره حتى ظنّ أنّ به سحراً، فأفتاه بعض أهل العلم أن ذلك ليس ظهاراً، فعاد إلى زوجته ومسّها دون أن يكفِّر.

«ولكنّ الشيخ بيّن أنّ الظهار ثابت، والكفارة واجبة قبل المسيس بنصّ القرآن، ومن أفتاه بغير ذلك فقد أضلّه وأخطأ في فتواه، وعمل الرجل هذا يحرِّم زوجته عند بعض أهل العلم، وذهب آخرون ومنهم الإمام مالك إلى أنه يعتزلها، ثم يكفّر ثم يستغفر الله، وأضاف الشيخ قائلاً: «ولما كان هذا الرجل لم يقع فيما وقع فيه إلاّ بعد الاستفتاء، فصار له بذلك شبهة تقتضي التخفيف عنه والترخيص له، ولذلك فإني أفتيته بما اختاره الإمام مالك أعلم علماء المدينة في عصره»[8].

ومن ذلك أيضاً فتواه بعدم وجوب العدّة على المتوفى عنها زوجها من دون دخول، عملاً بمذهب عبدالله بن عباس، خلافاً لجمهور الإباضية القائلين بوجوب تلك العدّة[9].

وما كان خروجه هذا على المشهور في مذهبه لِيَمُرَّ بسلام في أوساط شانئيه ومناهضيه من أولئك الثابتين على الموروث المذهبي، فنعتوه بما لا يليق، وشنعوا عليه حتى أخرجوه من المذهب، ووشوا به السلطات الاستعمارية وبعدها الجزائرية، وضايقوه حتى كادوا يغتالونه مرات عديدة، وكان أشد تلك الضروب من الأذى «إعلان البراءة منه في أغلب مساجد ميزاب في أوائل الثلاثينات، من قبل الهيئات الدينية المشرفة عليها، وهي لا تُطبّق إلاّ على المجاهرين باقتراف الكبائر من الذنوب، ومن آثارها عدم التعامل مع المحكوم عليه بها أو مجالسته أو التحادث معه، قبل أن يعلن توبته في المساجد التي أعلنت فيها البراءة منه»[10]. ولكنه، رغم تلك الابتلاءات، ظل صامداً شامخاً كالطود العظيم، صابراً أمام التيار السابح ضده وضدّ ثوابت الأمّة ووحدتها، حتى استطاع كسب خصوم ناصبوه العداء إلى صفّه، وتحجّم آخرون، وفتح الله عليه ببراعم فتية أنشأهم في معهد الحياة، استعان بها على تمكين الحق في النفوس، وتجديد الدين في عقول اعتزلت فكادت تنعزل لولا أن الله سلّم.

لم يكن جهاد الإمام بيوض ليبدأ مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، رغم أنّه كان من أعضائها المؤسسين سنة 1931م، بل إن أعماله كانت امتداداً لتراث ثقافي عظيم استمر لقرون، زادتها نصاعة ظروف الاحتلال الفرنسي، ذي الطابعين العسكري والثقافي.

بدأ الإمام حربه على الاستعمار إثر قانون التجنيد الإجباري إبّان الحرب العالمية الأولى (1914-1918م)، الذي كاد الإمام ينخرط بموجبه في صفوف الفرنسيين لمحاربة المسلمين في أكثر من موقع في هذا العالم، ولولا أن جهوداً حثيثة انتشلته من ذلك المأزق لتغيرت محطات كثيرة من ملامح حياة هذا الرجل[11].

اتخذ الإمام بيوض، في نضاله التنويري التربية والتعليم طريقاً لمكافحة الاستعمار، وهو الطريق نفسه الذي سلكته نخبة أخرى من علماء الجزائر، جمعت بينهم رسالة عالية وشعور حاد بالمسؤولية في ملتقى تلاقت فيه الأهداف والغايات، والأسس وتعانقت فيه المنطلقات، والمشارب والثقافات، فأسسوا كياناً عزّ نظيره في العالم بشهادة ابن باديس نفسه، فاستطاعوا بوحدة الكلمة والتفاني في العمل أن ينجزوا للجزائر استقلالها في غضون ثلاثة عقود.

أسس الإمام بيوض معهد الحياة في 1925/5/21م برفقة صديقيه إبراهيم أبي اليقظان (393هـ/1973م) والشيخ عدّون إمام الإباضية في الجزائر اليوم، وكأنما شعار هؤلاء الثلاثة مقولة للإمام محمد الغزالي قالها بعد ذلك، مفادها: ألاّ خلاص لنا إلاّ من خلال الاهتمام بالمعاهد اهتمامنا بالمساجد، فَلْنَبْنِ بجانب كل مسجد معهداً، ولنَبْنِ بجانب كل معهد مسجداً[12].

كان المنهاج التربوي في معهد الحياة شاملاً للمعارف كلها، وعمدتها القرآن الكريم وعلوم الدين، وكان يؤمّه الطلاب بربراً وعرباً، إباضية ومالكية. ولم يكن الاهتمام بالبرامج أولى من الاهتمام بالمربين، الذين كانوا ينتقون بعناية فائقة، تلحظ فيهم السلوك القويم والكفاءة العلمية على حد سواء، ومن أعجب ما قرأت في هذا الموضوع عن هذا الإمام المنفتح دعوته الشيخ محمد البشير الإبراهيمي السنّي المالكي، رئيس الجمعية بعد وفاة مؤسسها الأول، كي يتولى التدريس في هذا المعهد، فاستجاب الشيخ وهمّ بالرحيل لولا أن السلطات الجزائرية الحاكمة أجبرته على الإقامة في بيته، وظل تحتها إلى أن وافته المنية عام 1956م[13].

بلغت نشاطات الإمام بيوض ذروتها عندما أسس مع ابن باديس وآخرين جمعية العلماء، فزادت إلى أعبائه المحلية وطنية، شغل فيها منصب النائب لأمين صندوق المال، وهو تكليف له دلالته في حسّ أفراد الجمعية؛ فالأمانة التي عرف بها الإباضية الميزابيون والطابع التجاري للأعمال التي يزاولونها في أنحاء شتى من القطر الجزائري، والخصال الحميدة التي اشتهرت عنهم كالجود والتبرّع- رشّحت الإمام بيوض لأن يتولى هذا الموقع الحساس بين أفراد الجمعية.

وبدأ الإمام بيوض عام 1935م تفسيراً متسلسلاً لكتاب الله -تعالى- لم يتمّ ختمه إلاّ بمرور خمس وأربعين سنة، أي في أوائل عام 1980م، وتبدّت روحه المتأثرة بالإمام محمد عبده على صفحات تفسيره «في رحاب القرآن»، فاتخذ شعاره في التفسير شعار الإمام محمد عبده: «إنّ مقصدي من هذه الدروس وغيرها هو مقصد الشيخ محمد عبده، أن أصنع عقولاً تتذوّق بلاغة القرآن، ونفوساً فيها طهر القرآن، وتلاميذ مصلحين يكونون جند القرآن[14]. وفضلاً عن هذا العمل التربوي الجليل، شارك الإمام في عمل آخر عسكري مع المجاهدين في الجبال والفيافي والقفار؛ فأمدّهم بالمال والعتاد واللباس، وآواهم ونصرهم وأرسل إليهم تلاميذه يقاتلون في الجبهات صفاً واحداً. كما وقف حجر عثرة أمام فرنسا في مشروعها لتقسيم الجزائر إلى إقليمين: صحراوي تابع لها وشمالي مستقل عنها، وناضل من أجل ذلك عام 1952م، في أثناء عضويته في المجلس الجزائري المشكّل من قبل الفرنسيين عام 1947م وكابد حتى انتصر؛ مما جعل المستعمر يلغي المشروع كلّه، فيعود القطر الجزائري واحداً موحداً كما كان وقت أن دخلته جيوشها، وكما ستخرج منه بعد عشر سنين من تاريخ ذلك المشروع.

ولم يقتصر جهاد الإمام في أثناء الثورة التحريرية فقط، بل أسهم في الدولة المستقلة كذلك، فانتدب للشؤون الثقافية في الهيئة التنفيذية للحكومة الجزائرية المؤقتة، بعد وقف إطلاق النار في 1962/3/19م عقب اتفاقيات «إيفيان». والتقى في أثناء عمله ذلك مع رفيق دربه في الجمعية الشيخ عبداللطيف سلطاني، وتباحثا في أمر هذه الجمعية بعدما أنجزت الاستقلال بدفعها الشعب إلى الثورة على المستعمر، فكان رأي الإمام بيوض أن يكون العمل داخل مؤسسات الدولة وخارجها في الوقت نفسه؛ فدعا أبناءه إلى ولوج السلك الوظيفي، وتَبوُّء مناصب رسمية»[15]، ولولا أن عواصف مقصودة ابتليت بها الجمعية فهدّت كيانها وجمّدت نشاط أعضائها لكان أثرها لا يقل أهمية عما فعلته إبّان الاحتلال.

ولا يهمّنا من تلك الابتلاءات سوى ما سلكه الإمام بيوض حيالها كي يتخطّاها من جديد، فركّز عمله خارج مؤسسات الدولة بعد أن دفع بجيل الإصلاح إلى كل مرافق الدولة الفتية، التي ضاقت ذرعاً بدعاة الإصلاح فناصبتهم الخصومة والعداء.

اقتنع الإمام بيوض بأن للمجتمع حاجات ملحّة لا تسدّها معاهد التربية والتعليم وحدها، فَفَعَّلَ دور «مجلس العزّابة» عندما انتخب رئيساً له بالإجماع عام 1940م، واستمر على ذلك حتى وافته المنية في 1981م. والمجلس نظام اجتماعي تميّز به بنو ميزاب عن سواهم، مهمته القيام بواجب الوعظ والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحماية أخلاق الناس من الفساد والانحراف. ولهذا المجلس سلطة أدبية نافذة في نفوس الناس[16].

وهنالك مجلس العشيرة، مهمته الحفاظ على العلاقات النسبية بين أفراد المجتمع، فيقوّم سلوكات التلاميذ في المدارس، ويرعى اليتامى والسفهاء والمجانين، ويعين البالغين على الزواج، ويسعى إلى الحدّ من البطالة بين صفوفهم.

ومن مؤسسات المجتمع المدني التي عني بها الإمام بعدما حاصرته السلطة الجزائرية الجديدة «جمعية الشباب»، التي تتكفل بتأطير الشباب في المجتمع الميزابي، وتعمل على تكوينهم تكويناً عملياً تترسخ بموجبه صفات الرجولية فيهم، فتراهم يسهرون على أمن المدينة ويراقبون الجوّ الأخلاقي فيها. وهذه الجمعية تعمل تحت إشراف «مجلس العزَّابة».

كما عني الإمام بالجمعيات الحديثة التي تهتم بالمجالات الاجتماعية والتجارية والسياسية داخل وادي ميزاب وخارجه، مستفيدين قدر مستطاعهم من الأشكال التنظيمية الحديثة.

ولم يكن الشيخ معقداً مما يتطلبه العصر وتطور العمران، بل كان يدعو طلابه والمجتمع إلى تعلّم اللغة الفرنسية، والرحلة من أجل طلب العلم الدنيوي؛ لأن الفرنسية لغة المستعمر ولغة الإدارة الجزائرية من بعده وكثير من الحرف والمهن لها معاهد بعيدة عن الديار وتتطلب سفراً وشدّ الرحال[17].

كان هذا الرجل الكبير ينظر برؤية مستقبلية ثاقبة مفادها أن مصالح المسلمين لا تتحقق إلاّ بتولي الأَكْفَاء المناصب والقيادات، وفق خطة شاملة يتوزعون من خلالها وفق حاجات الناس كي تتحقق لهم الكفايات؛ فمكّن لعشيرته بين

الآخرين، وانفتح على باقي أبناء الحركة الإصلاحية من الجزائريين، فدعاهم بالمنطق نفسه فاستجاب لدعوته بشر كثيرون.

تلك هي شخصية الإمام بيوض، وذلك هو جهاده من أجل أمته في أصالتها ووحدتها.

* * *

1- محمد الطاهر عزوي: «الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض: عمدة من أعمدة الحركة الإصلاحية في الجزائر لمدة نصف قرن من 1931م إلى 1981م، ص 186، الملتقى الأول لفكر الإمام الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض، القرارة (8-9 محرم 1421هـ/13-14 إبريل 2000م)، منشورات جمعية التراث، غرداية 2002م.

2- محمد ناصر، في رحاب القرآن للإمام الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض، القسم الأول، ص 23، منشورات جمعية التراث، نقلاً عن الملتقى الأول لفكر الإمام، ص186.

3- عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، مجلة «الحياة»، تصدر عن معهد الحياة بالقرارة، ع1، غرداية 1418هـ/ 1998م، ص 118,113.

4- بحاز إبراهيم، «الميزابيون والمعتزلة: قراءة جديدة لنصوص قديمة، مجلة الحياة، ص 133.

5- المرجع السابق، ص 126- 131.

6- محمد أرزقي فراد، إبراهيم بيوض: الإباضية أو الوجه الآخر للديمقراطية، الملتقى الأول لفكر الإمام، ص 335.

7- محمد بن موسى باباعمي، الإمام الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض، ص 6، 7، منشورات الكشافة الإسلامية الجزائرية، غرداية 1417هـ/ 1996م.

8- محمد الشيخ بلحاج، فتاوى الإمام الشيخ بيوض، ج2 ص436-438، المطبعة العربية، غرداية 1988م، نقلاً عن: مصطفى بن صالح باجو، منهج الاجتهاد عند الشيخ بيوض إبراهيم، مجلة الحياة، ص32.

9- المرجع السابق، ج 2 ص368.

10- محمد لعساكر، جهاد الإمام الشيخ بيوض بين الإنصاف والإجحاف، الملتقى الأول لفكر الإمام، ص 52و 54.

11- محمد بن موسى بابا عمي: الإمام الشيخ، ص 10، 13.

12- المرجع السابق، ص 13.

13- ابن عمور، محمد، جملة من الملاحظات والإضافات، الملتقى الأول لفكر الإمام، ص 342.

14- محمد عليٍ دبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر، ج2 ص 30، مطبعة البعث، قسنطينة، 1974–1980م، نقلاً عن: محمد بن موسى باباعمي: الإمام الشيخ، ص90.

15- محمد لعساكر، جهاد الإمام بيوض بين الإنصاف والإجحاف، الملتقى الأول لفكر الإمام، ص 69 و70.

16- محمد بن موسى باباعمي: الإمام الشيخ، ص 11.

17- نور الدين سوكحال، منهج الشيخ بيوض في الإصلاح الاجتماعي، الملتقى الأول لفكر الإمام، ص148-164.





المسيحيّة العربيّة
تشظّي الهويّة ومستخلصات الوعي التاريخي

عزالدّين عناية(◆)

تحتاج المسيحية في البلاد العربية إلى مقاربات تتناول مسارها التاريخي الدّيني، تُرْصَدُ من خلاله التحوّلات العقديّة واللاّهوتية، والأطر الاجتماعية والسياسية التي ألمت بها واحتضنتها. لأجل بلوغ مستخلصات الوعي بهذه التجربة، الرّوحية-التصوّرية-الاجتماعية، وتبيّن تفاعلاتها مع الأحداث السياسية والتبدّلات الحضارية التي شقّت المنطقة، في تاريخها القديم والحديث. ولا نزعم أن هذه الدّراسة ستكون قادرة على الإلمام بتلك الخلاصة في متشابك تداخلاتها، بل ستحاول الوقوف عند أهم المفاصل التاريخية دون تطرّق مغرق في تفاصيلها، علّها تكون إسهاماً أوّلياً في دفع مقاربات مِنْ ذلك النّوع، تروم مراجعة تراث المنطقة الدّيني، من خلال وعي داخلي باجتماعياتها وإناستها، باتجاه تطلّع لصياغة تأويل وتفسير للحدث، تُطْرَحُ فيه الأسئلة وتصاغ له الأجوبة داخل معطيات الواقعية التاريخية، لا عبر ما تم شيوعه جرّاء إمبريالية المفاهيم الغربية المهيمنة في تاريخ الأديان.

فالمسار التاريخي العام للثّروة الرّوحية، وفي جانبه المسيحي هنا -يفرض تأمّلات في مستوى تحوّلاتها البنيوية، بعد أن سُحِب أحد أرقى التعبيرات الرّوحية

◆ كاتب وباحث من مصـر .

خارجا، وكادت تطلّق مركزها، لولا ذكرى قبر مقدّس وكنيسة قيامة، حتى صار حواري المسيح باحثا عن سِيامَته، وتطويبه، ومباركته، في مدلولاتها اللاّهوتية القانونية، لدى سلطات كهنوتية خارجية.

فليست المسيحية العربية شأنا عقديا أو طائفيا أو مِلِّياً، تعني المسيحي دون المسلم، بل على تغاير مع ذلك، فهي قدر تاريخي وثروة روحية، لمن انتمى للفضاء الحضاري الذي نعالجه. ولن تخرج من الأطر الضيّقة التي حُشرت فيها، والصّلات الواهية التي رُبطت بها، والأوضاع الحرجة التي أكرِهت عليها، ما لم تُعَد بنْية الوعي والتفعيل، بها ولها، داخل رحابة الشّمول الحضاري.

الكنيسة العربية ووعثاء التحرّر

لعلّ أكبر المغالطات في تاريخ الأديان الحديث، ما جرى من إقصاء السيّد المسيح عن إمداداته العربيّة، وإلحاقه بما استُصنع من مفهوم الأمّة اليهودية والعرق اليهودي، حتى يردّد بكون المسيح عبريّاً، وكون الحواريين الأوائل عبريين، وتُنزع عن ذلك الإرث صلته المتجذّرة بفضائه الحضاري، التي يمثّلها أهالي الشّام خير تمثيل. فتُحصر المسيحية داخل مدلول «عبري»، المولّد من قلب لكلمة «عربي»، عبر تضييق من العموم إلى الخصوص، لتتحدّد بالذين هادوا. والحال، فقد أملت ظروف التشرذم العربية في القرون الميلادية الأولى، أن تبقى الدّيانة المسيحية داخل إحدى اللهجات العربية، ألا وهي الآرامية، ولم يتيسّر لها اللّحاق والعودة للرّحم اللّغوي العربي المركزي إلاّ في مراحل متأخّرة مع القرن الثّامن الميلادي، فترة اشتداد عود الإسلام، لتشرع في انطلاقتها التطوّرية الفعلية. والتي يشير المستشرق الألماني غراف – Graf- في مؤلّفه «تاريخ الأدب المسيحي العربي» إلى أن نهضتها الحقيقية، كانت مع عودتها للمهد، الذي تجلّى عبر إنجاز ألوف الكتب، التي لم تنشر، والتي وضعها أقباط وسريان ونساطرة وموارنة بالعربية.

حيث كانت الدّفعة الإسلامية هائلة في «تَقَرْؤُن» لسان النصارى وتعرّب أقلامهم، بمفهومه العربي الفصيح، مع المحافظة جزئيا على اللّهجات العربية

القديمة في العبادة، والتي صارت مع أساطين الفيلولوجيا الغربية لغات متفرّعة عن لسان افتراضي، سمّي خطأ «السّامية»، والذي ليس في الحقيقة سوى العربية القديمة، وربما للمتابع للآرامية ولعبرية التوراة وباقي اللّهجات المتفرّعة، الزائلة والمعمّرة، وكذلك للّهجات الدارجة الحيّة في البلدان العربية إدراك لهذه الحقائق المخفية التي تنتظر فقه لغة محليا يكنُس عديد الأباطيل العلمية، بشأن أخطاء الدّراسات الدّينية الغربية في المنطقة الشّرقية. وكإلماح لبوادر تلك الإصلاحات يمكن الإشارة لمؤلّف فاضل عبدالواحد علي «مِنْ سومر إلى التوراة»، الصادر بمصر سنة 1996م، ولمؤلّفات الأستاذين كمال سليمان صليبي وزياد منى، التي تناولت تراث الكتب المقدّسة وجغرافيتها من خارج الرؤى الغربية الشائعة.

فمنذ حدوث التحوّل الحضاري مع الإسلام، أخذت المسيحيّة تستعيد هويّتها، وقد تقوّى ذلك المنعرج في مستواه اللّغوي، خصوصا مع تلامذة يوحنّا الدّمشقي، وإنْ تَأَخَّرَ التعرّبُ الطّقوسي إلى القرن الحادي عشر. ولكن قبل أن تعود المسيحية كمنظومة لاهوتية إلى وعائها الحضاري الأصلي، عرفت بلاد العرب خواطف العلاقة مع عدّة أنماط من النّصرانية، تطبّعت فيها بطبيعة البادية، حتى عُرِف دعاتها باسم أساقفة الخيام وأساقفة المضارب، لمرافقتهم الأعراب وعيشهم بين ظهرانيهم. كما عرِفت في هذه الأثناء مسيحية مدينية، بمكّة والطّائف والحِجْر، كانت تنحو نحو الخلوة والنّسك والتبتّل. ولئن تذهب الأستاذة سلوى بالحاج صالح العايب، إلى أن المسيحية لم تدخل بلاد العرب قبل القرن الرّابع على خلاف ما يراه لويس شيخو الذي حاول إثبات دخولها هذه البلاد منذ القرن الأول الميلادي[1]– يبقى مستغرباً كيف للمسيحية أن تهمل فضاءها الحضاري وإطار عقليتها العقدية، حتى يتأخّر ولوجها إلى القرن الرّابع، وهو الأمر الذي لم يحدث لا مع الدّيانة السابقة –اليهودية– ولا مع الديانة اللاحقة –الإسلام– من حيث التفويت في اكتساح سطح بنيتها العقدية والميثية والانطلاق لغيره؟ ولكن الرّأي الذي أذهب إليه من حيث انتشار المسيحية من عدمه في القرون الأولى، وبقاء تلك الديانة ساحليّة تلامس ضفاف الشواطئ والأنهار دون توغّل أو تغلغل في الأعماق. نعلّل ذلك بالرفض لها في فضائها الحضاري الأوسع، داخل جزيرة

العرب، لأسباب عدّة، منها: أن الدّيانة المروَّجة والمدعو لها أصلا، ما كانت نصرانية عيسى ابن مريم، بل المسيحية المستصنَعة بعده. والعقلية التي كابدت التوحيد الإبراهيمي واستعهدت عليه، ضمن ملحمة فريدة علويّة أرضية، تجلّت مفاصلها في الآية 74 من سورة الأنعام وما تلاها، ترسّخ فيها من الحسّ الإدراكي لحصحصة الرّسالات الصادقة من الادّعاءات الزائفة، فعكفت مراوحة بين وثنية شعبوية وحَنَفية نخبوية، بقيت بموجبها المسيحية مطلّةً من الأطراف ومتوارية إلى الخلف.

غُلبت الرّوم في أدنى الأرض

في كتب التاريخ الإسلامي، عديدة الروايات التي يستشفّ منها تمنّع جزيرة العرب عن قبول الرّسالات الدّينية المستوردة، يقول الطبري: «بنى أبرهة، بعد أن رضي عنه النّجاشي وأقرّه على ملكه، كنيسة صنعاء بناء معجبا لم ير مثله، فرصّعها بالذهب والأصباغ المعجبة، وكتب إلى قيصر يعلمه أنه يريد بناء كنيسة بصنعاء يبقى أثرها وذكرها، وسأله المعونة له على ذلك، فأعانه بالصناع والفسيفساء والرّخام، وكتب أبرهة إلى النجاشي حينما تمّ بناؤها: إني أريد أن أصرف إليها حاج العرب، فلما سمعت بذلك العرب أعظمته، وكبر عليها، فخرج رجل من بني مالك من بني كنانة حتى قدم اليمن، فدخل الهيكل فأحدث فيه، فغضب أبرهة، وأجمع على غزو مكة وهدم البيت»[2]. وفي أواخر القرن السّادس ميلادي حاول عثمان بن الحويرث، وهو مكّي من معتنقي المسيحية في نسختها الملكانية، أن يمسّح مكّة بمساعدة قيصر، فنفرته قريشا وقتلته[3]، وفي مقتل مكّي رفض لروْمنة النّصرانية، برغم أن جزيرة العرب ما خلت من أساقفة الخيام والقيام، ومثّلت ملجأ آمنا للنّصرانية الطريدة التي أشاد بها القرآن في قوله -تعالى-: «وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرّسول ترى أعينهم تفيض من الدّمع مما عرفوا من الحقّ»[4].

وإن كانت نسخة الرّوم المسيحية تأبى الاستساغة من طرف شعوب خبرت رسالات التوحيد ومدلولاتها في أعلى تجلّياتها، مع إبراهيم وإخناتون وموسى وآريوس، فإن حدس الارتباط بين العدل والتوحيد سوف يبرق يقينه لاحقا في عتمة المنطقة، وذلك بحلول التوحيد الإسلامي بالدّيار المصرية والشامية، ليكون

خلاصا وتحرّرا ممن حملوا الصليب وتنكّروا للمسيح. فقد حاربت الرّوم، قبل فتح مصر، سنة 642م، مذهب اليعاقبة الذي كان يعتنقه المصريون، وفرضوا عليهم المذهب الملكاني، الذي كانت تعتنقه، كما عيّنوا بطريركا ملكانيا، وعزلوا اليعقوبي المصريّ، وهو الأنبا بنيامين، فتوارى اتقاء لبطشهم. ولما فتحت مصر على يد عمرو ابن العاص منح له الأمان فظهر، وأعاد إليه سلطانه الرّوحي، كما صرّح له بفتح الكنائس التي أغلقها الروم، وأداء العبادة وإقامة الشعائر فيها.

وبعد تفكّك مملكة الغساسنة قام الملكانيون بمحاولات لإدخال العرب اليعقابة في عقيدتهم. وكان غريغوريوس الأول (ت. 593م)، بطريرك أنطاكية الملكاني، عنصرا نشيطا في هذا المجال. ويؤكّد التاريخ الكنسي أنه قام بحملة تنصير كبيرة في قلب صحراء الشّام ونجح في إدخال قبائل عربية يعقوبية في المسيحية الملكانية[5].

فما كان في ظل التهديد البيزنطي المستمر، دون حضور الإسلام، أن تستمرّ هوية للموارنة ولأقباط مصر، ولليعاقبة والنساطرة، في الشّام والعراق، أو أن يحافظوا على كياناتهم وخصوصياتهم الدّينية المستقلّة. يقول ميخائيل السرياني، بطريرك السريان الأرثوذكس في القرن الثامن عشر، في مؤلّفه التاريخي الطويل معرّجا على سياسة الرّوم في تلك الفترة: «لأن الله هو المنتقم الأعظم، الذي وحده على كلّ شيء قدير، والذي وحده يبدّل ملك البشر كما يشاء، فيهبه لمن يشاء، ويرفع الوضيع بدلا من المتكبّر. ولأن الله قد رأى ما كان يقترفه الرّوم من أعمال الشرّ، من نهب كنائسنا وديورنا، وتعذيبنا بدون أيّة رحمة، أتى من الجنوب ببني إسماعيل، لتحريرنا من نير الرّوم... وهكذا كان خلاصنا على أيديهم من ظلم الرّوم وشرورهم وحقدهم واضطهاداتهم وفظاعاتهم نحونا...».

الأمر الذي جعل إدمون ربّاط في بحثه: «المسيحيون في الشّرق قبل الإسلام» يخلص إلى أنه من الممكن وبدون مبالغة القول بأن الفكرة التي أدّت إلى انتجاع السياسة الإنسانية، «اللّيبرالية»، إذا جاز استعمال هذا الاصطلاح العصري، إنما كانت ابتكارا عبقريا، وذلك لأنه للمرّة الأولى في التاريخ انطلقت دولة دينية في مبدئها، ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها، ألا وهو نشر الإسلام عن طريق

الجهاد بأشكاله المختلفة، من عسكرية وتبشيرية، إلى الإقرار في الوقت ذاته بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها، أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها، وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد بإكراه الرّعايا على اعتناق دين ملوكهم، بل حتى إجبارهم على الانتماء إلى الشّكل الخاص الذي يرتديه هذا الدّين، كما كان عليه الأمر في المملكتين العظميين، اللّتين كان يتألّف منهما العالم القديم، وهو المبدأ بل القاعدة السياسية، المعروفة بصيغة اللاتين "Eius regio cuius religio"، والتي لم تندثر في البلاد الغربية إلاّ بفضل الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، في النّصف الثاني من القرن الثامن عشر[6].

وهو تقريباً ما يذهب إليه الحسن بن طلال في كتابه «المسيحيّة في العالم العربي»[7]، إذ عندما حدث الانشقاق بين كنيستي القسطنطينية وروما، كان المسيحيون في مصر والشام والعراق واقعين تحت الحكم الإسلامي قرابة أربعة قرون. وبقي من بين هؤلاء المسيحيين الملكانيون وحدهم في مصر والشام موالين لبيزنطة، وعلى علاقة موصولة بها سياسيا وكنسيا، كما كانوا من قبل. أما أتباع مذهب الطبيعة الواحدة (الأقباط واليعاقبة)، وكذلك النّساطرة في العراق، فكانت بيزنطة بالنسبة إليهم مصدر اضطهاد لا أكثر. ولذلك رأوا في الحكم الإسلامي خلاصاً لهم من جور بيزنطة، فأبدوا استعدادا للتعاون معه منذ البداية. وهناك من يشير إلى أن الموارنة كانوا في جملة المسيحيين الذين رحّبوا بحلول الحكم الإسلامي محل الحكم البيزنطي بالشام، خصوصا بعد أن صدرت مقررات المجمع المسكوني السادس عام 680م، وتبع ذلك حدوث الافتراق الكنسي بين الموارنة، والملكانيين في أبرشية أنطاكية. وقد كان سائدا في أبرشية أورشليم الطقس السرياني المميز لهم. كما كان الطقس السائد السرياني الأنطاكي في أبرشية أنطاكية، في حين كان الملكانيون الإسكندرانيون يتبعون طقساً قبطيا، لأن أغلب الملكانيين في مصر، كما الأمر في الشام، كانوا متكونين من عناصر محلّية أهلية وقلّة يونانية وافدة. فلمّا قضت الظروف بخضوع الملكانيين للسيطرة البيزنطية، اضطرتهم التبدّلات إلى هجر طقوسهم الأصلية واقتباس التقليد اليوناني القسطنطيني، المسمى البيزنطي. بإيجاز كان حضور الإسلام إنهاء وإيقافا للفوضى الدّينية في الفضاء الإبراهيمي.

تحلّل الإطار الحضاري وليل الكنيسة الشّريدة

ما تيسّر للمسيحية العربية أن تهنأ بتصحيح وتثبيت مستديمين لهويتها، فقد كان للحروب الصّليبية (1096-1291م)، وما تلاها من حكم المماليك (1250-1517م) والعثمانيين(1517-1918م)، عميق الأثر عليها، وهو ما سنشير إلى مخلّفاته وتبعاته لاحقا.

يقص علينا نقولا زيادة في مؤلّفه «المسيحية والعرب»[8]، أحد فصول تلك الهوية الشريدة، فالممارسات التي تمت في التاريخ العثماني، رهنت شقّا من الكنيسة العربية للخارج، لا تزال تبعاتها جليّة، فلما حكم السّلطان سليم بلاد الشام ومصر، اعتمد تنظيما غريبا مع الطّوائف المسيحية. جعل الكنائس التي تقبل بالطبيعة الواحدة تحت نفوذ الجاثليق أو البطريرك الأرمني. فكان الأقباط واليعاقبة والسّريان والنّساطرة تحت الغريغوريين وتابعين للبطريرك الأرمني. أما بطريركية أنطاكية الأرثوذكسية، ومثلها بطريركية القدس فكانتا تحت نفوذ بطريركية القسطنطينية. وكان من أثر هذا أن اغتنم البطريرك فرصة الإمرة فبسط سيطرته على سوريا وفلسطين، أي على البطريركيتين الأنطاكية والمقدسية. ولكن الخطأ الذي تولّد عن ذلك- والذي خلّف تشوّها في السّلطة الكهنوتية، تواصل حتى يومنا هذا- أن تولى سدّة البطريركية المقدسيّة جرمانوس اليوناني (1534-1579م)، فأفاد من سلطان البطريرك القسطنطيني اليوناني وتأييد الدولة له. كان جرمانوس، بعد أن تسنّم كرسي البطريركية، كلّما توفي أحد من الأساقفة العرب إلاّ وسَامَ مكانه يونانيا. فأقصى الوطنيين عن المناصب العليا، حتى حصر البطريركية والأسقفية في العنصر اليوناني، فأصبح جميع الأساقفة (المطارنة) من بني جنسه. وأهم ما فعله في ذلك، تنظيم «أخوية القبر المقدّس» التي قصر عضويتها على اليونان، مما صدّ أي عربي عن الالتحاق بها، ومن هنا ظلّت عضوية الأخوية لليونان، وما يزال الأمر إلى الآن... ومثل هذا فرض على البطريركية الأنطاكية، لكن ثار الكهنة السّوريون وقلبوا ظهر المجن فانتهى أمره سنة 1898م.

ستكون تصدّعات الفترة الحديثة مفتتحا لأخطر اختبار تشهده المسيحية العربية منذ تاريخها القديم، إذ كان للتغيرات المختلفة التي هزّت المنطقة أثرها في

تحوير السّياقات الطبيعية، فكلّما ألمت بالمسيحية العربية أزمة إلاّ وأغرقتها مجدّدا في ذبذبة هوية، لكن مع ذلك تبقى ذؤابة الخطّ الاستعرابي كامنة وخامدة. فخلال القرن السّابع عشر مثلا، وفي الأوساط الثقافية المارونية، نرى ذلك المنزع يطفو ثانية، وقد تجلّى مع اللّغوي الماروني جرمانوس فرحات(1670-1732م)، أُسْقُف حلَب، والمعروف بمؤلّف في نحْوِ العربيّة اسمه بحثُ المطالبِ، والذي يتحدّث عنه مارون عبّود قائلا: إن لهذا الأسقف المولود في القرن السّابع عشر فضل التأليف في النحو، فهو أوّل نصراني ألّف فيه، بعدما أخذ هذا العلم عن الشّيخ سليمان النّحوي المسلم في حلب. وله أيضا فضل أكبر وأعمّ، إذ صحّح الترجمة العربية للمزامير والأناجيل وسائر كتب الموارنة الكنسية، فعرفت الكنيسة فصاحة العرب.

ولكن ذلك الخطّ كان عرضة لتحدّيات جمّة وافدة على المنطقة، ستدفع باتجاه خلق ولاءات خارجية من ناحية، وباتجاه تشجيع العرقيات والقوميات الضيّقة من ناحية أخرى، فمثلا وللتاريخ، فعند إدخال المطبعة للبلاد العربية استعمل الموارنة في الجبل كتابةً ألغوا منها الحرف العربي، واستعملوا البديل السّرياني، ولم يشذ عن ذلك إلاّ القليل منهم، وقد بقي جلّ رجال الدّين منهم يكتبون الغرشوني- garshuni-، أي العربية بأحرف سريانية.

وفي سياق حديثنا عن الكنيسة المارونية نشير إلى كونها تعود بالنّسبة إلى مارون النّاسك، وهو راهب نشط في أواخر القرن الرّابع وأوائل القرن الخامس. وقد تطوّرت لاحقا مع يوحنّا مارون السّرومي، رئيس دير مارون في وادي العاصي، شرق مدينة حماة. وقد تم انتخاب السرومي عام 680م في أعقاب المجمع المسكوني السّادس، ثم نقل كرسيه من دير مارون إلى قرية كفرحيّ في منطقة البترون من جبل لبنان، بسبب ما لقيه الموارنة من اضطهاد على أيدي البيزنطيين في الشّام. وبقي باباوات روما يعتبرون الطّائفة منحرفة، وعلى ضلالة مدّة خمسة قرون إلى أن أذعنت بالولاء لهم، وانضمت إلى الكاثوليكية، مما تطلّب أداء طقس «التثبيت».

سوف تتعمّق آثار تلك التحوّلات الحديثة لتجعل من البلاد العربيّة مستعمرة دينيّة، تتقاسمها الكنائس الغربية فيما بينها، وتسعى جادة في تحوير مفاهيمها اللاّهوتية واستبدال ولاءاتها الكهنوتية. تحت المعنونات اللاّحقة سنشير لتلك الزّعزعة الهائلة التي تعرّضت لها المسيحية العربية.

روما وكاريزما كنيسة الشّرق

كانت الصّراعات السّلطوية بشأن السّيطرة على سدّة التّراتبية الكنسية، والتي تقف من خلفها قوى سياسية، مدعاة لخلق بلابل عدّة في تاريخ المسيحيّة، وما كانت مظاهر الانفصال وأشكال الاستقلال لبعض الكنائس، الحادثة في التاريخ، والتي قابلها تلويح بسيف الحرمان وتسليط لتهمة الهرطقة على الأفراد والشّعوب، والتي تخفى تحت تعليلات لاهوتية، ذات صلة بالمفاهيم العقدية المجرّدة، التي لم تكن سوى تبريرات إيديولوجية سطحية. فالانشقاقات التي بلغتنا مروية في طيّ الجدل اللاّهوتي عبر كتب تاريخ الكنيسة -فترة القرون الستّة الأولى- لم تزل تعوزها المقاربة التاريخية السياسية للإطار السلطوي الرّوماني الذي تشكّلت في حضنه الدوغما الدّينية السائدة. وبالمثل ما يشيع، عما جدّ لاحقا مع القرون التالية، من خلاف بين روما والقسطنطينية، بشأن عقيدة الرّوح القدس، والتي عادة ما يعلّل بسببها انطلاق شرارة الفتنة، بإضافة اللاّتين -أتباع روما- مفردة مسّت قانون الإيمان، محوّرة إياه إلى «المنبثق من الأب والابن»، بعد أن كانت صياغته «أؤمن... بالرّوح القدس المنبثق من الأب»، والتي اعتبرتها القسطنطينية تحريفا للقانون، وتنكّرا من روما للأخوة وتحريفا للعقيدة. والصّواب أن عوامل الخلاف العميقة كانت تأتي ضمن استعدادات كنيسة روما لتوحيد السّلطتين، المقدّسة والمدنية، وتقريبهما، للانقضاض على المشرق وتخليص القبر المقدّس من المحمّديين، على حدّ زعمهم، عبر حملات الصّليب التي ستشهدها المنطقة لاحقا. فليس الانشقاق نابعا عن حقائق لاهوتية كما يروّج، وكلا الضّربين من التأويل في قانوني الإيمان، يتساويان في الاستناد لمنطق غيبي. لذلك تبقى المقاربة العربية لتاريخ الكنيسة في انتظار مراجعتين محوريتين:

الأولى: بشأن دور أباطرة الرّومان في صناعة المسيحيّة السائدة.

والثّانية: تتعلّق بمسألة تبديع المسيحية العربية -النّساطرة وكذلك الموارنة سابقا- من طرف كنيسة غربية، ساعية لإرساء هيمنة مسكونية على تراث السيّد المسيح وأتباعه.

ولذلك عند مراجعة تاريخ الكنيسة لا بد من الحذر من مصادرة الحقيقة

المغيَّبة، التي غالبا ما طمستها كلمات البدعة، والهرطقة، والمنحولة، والأبوكرفية، وغير الكانونية، وهي إقصاءات إيديولوجية طالما استُعمِلت للطّعن في الأطراف المعارضة لإلغاء مشروعيتها، ووظّفتها الكنيسة المهيمِنة ضدّ من خالفها الرأي. وقد غرق في هذه الاستعمالات عديد الكتاب العرب ممن لم يتهيّأ لهم الإدراك الموضوعي لتاريخ الكنيسة. فصاروا يعتبرون كل ما لم ترض عنه الكنيسة الغربية بدعة، ولو كانت هذه التيّارات والمذاهب معبّرة عن الواقع الشّرقي ورؤيته وتصوّراته للمسيحيّة. إذ اعتُبِرَ المارقيون هراطقةً، وهو خطّ لاهوتي دعا إليه بريلّوس البصري، من بصرى الشام، في الولاية العربية الرّومانية، خلال القرن الثّاني. وملخّص رأي صاحبه أن المسيح خال من أي مسحة ألوهية في ذاته، ولا ألوهية إلاّ ألوهية الأب التي حلّت فيه. واعتبر الأريوسيون الموحّدون -أتباع الكاهن اللّيبي آريوس الذي عاش في بداية القرن الرّابع. م- هراطقة، وقد انتشر مذهبه في شمال إفريقيا أساسا وعلى ضفاف المتوسّط، والذي عقد لأجله مجمع نيقية الشهير سنة 325م. والأمر نفسه كان مع الآشوريين، الذين عُدّوا هراطقة، وهم نساطرة رفضوا المذهب الرّوماني وشقّوا عصا الطاعة لروما. وتعود نسبتهم إلى ثيودوروس المصيصي، المدعو نسطوريوس، وهو ينحدر من أسرة آرامية عربية نزحت إلى شمال الشّام من بلاد العراق التابعة في ذلك الوقت للدّولة الفارسية الساسانية، وقد مات نسطوريوس بعد خلعه في المنفى، في صحراء مصر الشرقية. ويتوزّع أتباع تلك الطائفة في تاريخنا الرّاهن بين مجموعتين: إحداها توالي البطريرك المقيم بمورتون غروف بالولايات المتحدة الأمريكية، في حين توالي المجموعة الثانية بطريركية بغداد التي بعثت سنة 1968م. و يمثل الآشوريون قرابة 7٪ من العدد الجملي لمسيحيي العراق.

داخل هذا التّنافس السّلطوي الكهنوتي، عَرَفَت المركزيّة السياسيّة للبلاد العربية فتوراً وحالات تدهور في عديد الفترات، كان أثرها جليّاً وخطيراً على المسيحية. الأمر الذي جعلها تعيش داخل مستلزمات متناقضة وأحيانا مغتربة مع واقعها التاريخي الاجتماعي. فهذا الولاء اللاّتاريخي لمراكز القوى الخارجية، غالباً ما زعزع تجذّرها في واقعها، وصدّها عن فاعليتها. وربما استشعر هذا الهمّ المنتمي

للمسيحية عقديا قبل أن يعيه المنشغل بها حضارياً. يشير الأب غابي هاشم، في مجلة «المسرّة» ضمن ملفّ «توحيد الكنيسة متى وكيف؟»[9]، وهو من الآباء البولسيين (حريصا)، لواقع الاختراق لكنيسة الرّوم الكاثوليك الحالي قائلاً: «عليها كخطوة عملية أن تثبت أنها كنيسة شرقية أصيلة، وأن تستعيد استقلالها الإداري بعد إيضاح علاقتها بروما وإيضاح مفهومها «للشّراكة المزدوجة»».

فاضطراب العلاقة مع روما لم ينته بإكراه قلب كنائس المشرق، كنيسة الموارنة، للاعتراف بهيمنتها عليها، بل شرعت روما كما يرى الأب جورج خضر، مطران جبل لبنان للرّوم الأرثوذكس، في إعادة بنية لاهوتية مستجدّة، أنشأت بموجبها كنائس تابعة لها، حتى نشأ من الآشوريين الكلدان الكاثوليك في العراق، ومن الأرثوذكس الرّوم الكاثوليك، ومن الأرمن الأرثوذكس الأرمن الكاثوليك، ومن السّريان الأرثوذكس السريان الكاثوليك[10]. ولما رفض الأرثوذكس قرارات مجمع فلورنسة 1439م صاروا في نظر البابوية، لا هراطقة فحسب، بل عُصَاةٌ ينبغي تأديبهم.

فقد كانت كنيسة الموارنة ولازالت محورية بالنّسبة لروما، لما تلعبه من دور نافذ في التحكّم بكنائس العرب، روحيا وضمان ولائهم سياسيا. إذ كان ينشط الاهتمام، بتعهّد ذلك الفضاء بالتعميد الولائي، كلّما دبّ وَهَنٌ في شوكته السّياسية. فعندما بدأت تلوح مظاهر العجز في الدولة العثمانية، عمل البابا غريغوريوس XIII خلال فترة تعيينه (1572-1585م) على استيعاب الواقع المسيحي المستجد، فعجّل بتأسيس المعهد اللاّهوتي المارونيCollegium Maronitarium في روما عام 1585م، لتأهيل الشبّان الموارنة للمناصب الكنسية في بلدانهم، بعد أدلجتهم كاثوليكيًّا. ولتتواصل الرّعاية لاحقاً بإرسال الأب اليسوعي جيروم داانديني في العام 1596م، وتكليفه بعقد مجمع للكنيسة المارونية في دير قنّوبين وإدخال تحويرات على نظامها الكنسي يرضي الكنيسة الكاثوليكية. كما تم مع سنة 1608م اختيار أحد خرّيجي المعهد المذكور، يوحنّا مخلوف، بطريركاً على الكنيسة المارونية ثم تلاه إسطفان الدويهي في فترة لاحقة. والملاحظ أن عمليّات الدّمج والتأطير للكنيسة المارونية، بحسب ما ترتضيه روما، امتد على فترات طويلة، لعل آخرها ما تم مع المجمع الماروني في دير اللّويزة سنة 1736م، والذي تم فيه الدّمج النّهائي والقانوني للموارنة

ورومَنتِهم. فمساعي التعهّد المتواصلة للموارنة، عمليا ورمزيا، من طرف الكنيسة الكاثوليكية كان شغلاً وهمّاً مستمرّا، خشية ارتداد الوعي على انحرافاته، لضمان التبعية والتوغّل في فروع كنائس، استعصت على الترويض في ماضي تاريخها.

ضعف الدّولة العثمانية وآثاره المتنوّعة

كانت البعثرة الحديثة للمسيحية العربية منجرّة أساساً عن تدهور بنيوي ضرب الدّولة المركزية. سنتولى الإشارة لتلك المظاهر من خلال تطرّق لبعض المحطّات ذات الصلة بالموضوع. كانت الانطلاقة مع تدشين اتفاقية مع جمهورية البندقية، خوّلت لها بمقتضاها حماية الفرنشسكانيين في الأرض المقدّسة، وما تلاها من إقرار امتيازات أجنبية، تجارية خاصة، منحها السّلطان سليمان القانوني للرّعايا الفرنسيين، بناء على ما عقده مع فرنسوا الأوّل ملك فرنسا سنة 1536م، والذي تطوّر لاحقا مع الملكين الفرنسيين، لويس XIV ولويس XV ، بوصفهما راعيين للمسيحيين اللاّتين المتواجدين في الإمبراطورية العثمانية. هذه الامتيازات التجارية أصلا، أخذت دائرتها تتّسع، كما بدأت آثارها تتعمّق وتتقوّى، حيث شملت دولا أخرى من أوروبّا. وأصبحت سبيلا لحماية أفراد من رعايا الدّولة العثمانية، عن طريق منحهم جنسية البلدان الأجنبية. وما أن حلّ منتصف القرن الثامن عشر حتى تم الاعتراف بفرنسا، من طرف الكرسي الرّسولي والقوى الأوروبية، حاميةً للمسيحيين الموالين لروما. ولسنا نودّ هنا أن نفصّل هذه القضية لأن الذي يهمنا هو استغلال الدّول الأوروبية هذه الامتيازات لبسط حمايتها على طوائف معينة لأنها كانت تحاول الانتقال إلى مذهب جديد هو مذهب تلك الدولة العلمانية في أوروبا.

الأمر الذي حوّل مسيحيي العالم العربي–على حد تعبير اللّبناني جوزيف مايلة– إلى «زبائن» وأدوات، حتى صاروا ورقة ضغط في صراع القوى الأوروبية فيما بينها، التي ركّزت هدفها الاستراتيجي النهائي على تفتيت الإمبراطورية العثمانية[11].

وقد اشتدّ التفتيت الدّاخلي للكنائس العربية، بفعل قدامة مؤسّسة الملل التي

أرستها الدّولة العثمانية، والتي هيّأت لرهنها بالخارج. ويتلخّص نظام الملل ذلك بإيجاز، في اعتراف مرسومي من الآستانة بثلاث ملل، من غير المسلمين، داخل الإمبراطورية، خاضعة لهياكل الارتباط والتسيير التقليديّة، وهي: الملّة اليهودية، وحشرت ضمنها كافة المذاهب، والحال أن بعضها يختلف اختلافا كلّيا عن غيرها، مثل يهود السّامرة؛ وملّتين بين المسيحيين، وهما ملّة الرّوم الأرثوذكس البيزنطيين، وملّة الأرمن من ذوي الطّقس السّرياني. يقول الحسن بن طلال: «هذا النظام العثماني للملل غير الإسلامية ولّد مشاعر عميقة من السّخط، وعدم رِضًا في صفوف الطوائف المسيحية غير المعترف بها أو باستقلالها الكنسي، في العراق والشّام، عدا الموارنة، الذين كانوا منذ القرن الثاني عشر قد قبلوا بالسيادة البابوية. لكن لم تقبل الكنيسة المارونية بالطقوس الكاثوليكية الرّومانية (اللاتينية) وظلّت محافظة على شخصيتها الأصلية[12].

للتوضيح، نشير إلى أن ما شاع مع المؤرّخين المسلمين، مثل الشهرستاني (1076-1153م) في «الملل والنحل»، وابن خلدون (1332-1406م) في «المقدّمة»، والقلقشندي (1355-1418م) في «صبح الأعشى»، من تقسيم نصارى البلاد العربية إلى ثلاثة تكتّلات، بحسب الموقف من سرّ التجسّد: النّساطرة الذين يقولون بأقنومين وطبيعتين في المسيح؛ اليعاقبة، ومنهم الأقباط، الذين يقولون بأقنوم واحد وطبيعة واحدة؛ والملكانيون الذين يقولون بأقنوم واحد وطبيعتين، ليس له مراعاة مع ما طرأ من مستجد، كما نشير أن هذه التقسيمات قد صارت لاتاريخية اليوم في ظل تبدّلات هزت ولاءاتها.

وقد كانت الكنيسة المارونية سبّاقة في ارتباطها بروما، فنظراً لما حظيت به، مثّل ذلك الإغراء هزهزة للتجمّعات العرقية والدّينية الهشّة، التي عانت، سواء في فترة المماليك أو فترة العثمانيين. فبسبب اتحاد الموارنة مع روما، تمتّعوا بدعم الدول الأوروبية الكاثوليكية وحمايتها، مما جعلهم لا يأبهون بتصنيف الدّولة العثمانية لهم في صنف ملّة الأرمن. بيْد أن النساطرة واليعاقبة استاءوا من هذا التصنيف أشدّ الاستياء، لكون الجماعتين مختلفتين عن الأرمن عرقا ولغة، برغم مشاركة اليعاقبة الأرمن القول بمذهب الطّبيعة الواحدة للمسيح. وما إن عاين المبشّرون الكاثوليك

في العراق والشّام مشاعر الاستياء لدى هاتين الطائفتين، حتى سارعوا إلى عرض مخرج لهما من ذلك، وهو الاقتداء بالموارنة، واقترحوا عليهما الدّخول في اتحاد مع روما يغنيهما عن الاعتراف العثماني، بل يعطيهما أكثر من ذلك.

فالجوّ العام الذي كان مخيّما بين الأقلّيات المسيحيّة العربية جرّاء أوضاع المعاناة، كان منذرا بالتّدهور، مما هيّأ الاستعداد للتنكّر لعديد الروابط في سبيل تحسين أوضاعها. وجد دفعه في تمتين عرى التواصل مع كنائس وقوى خارجية، وقد تم في مرحلة أولى مع الكنيسة الكاثوليكية، ثم في مرحلة لاحقة مع الكنائس البروتستانتية.

التبشير الخارجي وزعزعة الأساسات

كان لأوروبا المتحفّزة، مع مطلع العصور الحديثة، لالتهام ما وراء المتوسّط اقتصاديا، دعماً وافراً من الكنيسة، صارت فيها بضاعة الخطاب الدّيني تشكو كسادا بالداخل وتتطلّع للتسويق في الخارج، مزمعة فيها لتصفية آخر معاركها مع «المحمدّيين» والتعهّد بالتعميد المتجدّد للمنحرفين من أتباع المسيح الساكنين أرض الكتاب المقدّس. فكان أن تخصّص الآباء البيض، أحد التفرّعات النّشيطة للكنيسة الكاثوليكية، بحيز شمال إفريقيا، لما تربطهم بالاستعمار الفرنسي من صلة قربى، وما صحب ذلك من تداعيات إحياء كنيسة القدّيس أوغسطين، بعد تجاوزها على أيدي أبناء البلاد الأهليين؛ وتكلّف بالعمق الإفريقي للبلاد العربية المبشّر دانيالي كومبوني (1831-1881م)، الفيروني الأصل، الذي يعد أب المسيحية الدخيلة في السودان، وما ربطته من صلات متينة بالاستعمار الإنجليزي. في حين كان الشرق مشاعا بين جلّ تقليعات التأويليات اللاّهوتية التي أنتجتها المراجعات الغربية للفكر المسيحي، وما أفرزته من تحالفات مستجدة مع المؤسّسة السياسية.

يقول الحسن بن طلال: فقد كانت المحاولات التبشيريّة الكاثوليكية تنظر إلى المسيحيين العرب التابعين للكنائس الأرثوذكسية الأصليّة على أنهم خوارج لأنهم لا يقبلون بسلطة البابا. فالقضيّة لم تكن محض محاولة لإرشادهم بل الأصل فيها أنها محاولة لإخضاعهم... لكن ثمار العمل التّبشيري الرّوماني قد بدأت بالظهور

في أواسط القرن السّابع عشر، إذ اعتنق عبد العال أخيجان المارديني اليعقوبي الكثلكة وفَرَّ إلى لبنان، وهناك سِيمَ مطرانا سريانيا كاثوليكيا على حلب، على يد البطريرك الماروني، لكن بطلب من القنصل الفرنسي في حلب، والسِّيامة هي وضع اليد على رأس المستخلَف، لمنحه كاريزما روحية في نطاق ما عرف بـ«الخلافة الرّسولية». ولِدت بطريركية السّريان الكاثوليك، ونمت وأنفقت الأموال الطائلة على كنائسها، كما فتحت أبواب كلّية القديس يوسف التي أنشئت سنة 1875م أمام أبناء الطائفة الجديدة[13].

وحتى تتفادى الكنيسة الكاثوليكية التواجه مع الحسّ العروبي، الذي بدأ يدبّ في مقابل سياسة التتريك، تجاوزت مفهوم الإخضاع الشّامل للكنائس المشتَّتة، وتركت لها حرية المحافظة على فلكلورها التقليدي، مع اشتراط طاعتها للكرسيّ المقدّس، والذي سيتطوّر لاحقا إلى ولاء كهنوتي.

كانت التكتّلات الكنسيّة الغربيّة الأساسيّة، الكاثوليكية والبروتستانتية، جادة في الاستحواذ على تجمّعات المسيحيّة العربية، لضمان تبعيتها إليها، والتي ليست في الحقيقة سوى امتداد لعملية إخضاع أشمل وأوسع لقوى استعمارية متطلّعة لالتهام تركة الرّجل المريض. فكان استهداف التكتّلات الرئيسية، باستعمال كافة وسائل الإغراء لها نحو الخارج، والتخويف لها من الداخل، فاستصنِعت في مصر من الجماعة القبطية الطّائفة الاتحادية، التي سمي أتباعها «الأقباط الكاثوليك»، تمييزا لهم عن «الأقباط الأرثوذكس»، جرى ذلك عام 1741م بإعلان الأسقف القبطي أثناسيوس دخوله تحت طاعة روما، وولاءه واتباعه المذهب الكاثوليكي. برغم أن الكنيسة القبطية استصرخت منذ 1730م السّلطات العثمانية، ولكون عملية الاختراق المستجدّة، تطلّبت وقتا للتجذّر، فقد مثّلت الحملة الفرنسية على مصر دافعا للمبشّرين الكاثوليك لترسيخ أقدامهم في القاهرة، الأمر الذي جعل بعض الأقباط ينجذبون إلى الكثلكة، وتأخّر إحداث كنيسة مستقلّة حتى العام 1895م. كما بعثت الكنيسة الإنجيلية القبطية على يد مبشّرين أمريكيين عام 1856م.

وتم اتباع النهج نفسه مع كنيسة أنطاكية فصارت مع عام 1724م خمس كنائس:

رومية أرثوذكسية، ورومية كاثوليكية، وسريانية أرثوذكسية، وسريانية كاثوليكية، ومارونية. وبالمثل أسهمت عوامل أخرى في شرذمة الكنائس في البلاد العربية، فقد يسّر القائمون على شؤون الطائفة الأرثوذكسية في بطريركية أنطاكية والقدس مثلا، وهم من العنصر اليوناني كما ذكرنا سلفا، الاختراق الكاثوليكي في المنطقة، بما أهملوا به شؤون تجمّعات المؤمنين تعليما ورعاية وعناية روحية.

ومن جانب آخر، فما كان متيسّرا للتبشير البروتستاني أن يأخذ سهمه من تقاسم تركة الشّرق الدينية، حتى يسوّي خصوماته مع الكنيسة الكاثوليكية المركزية في أوروبا. لذلك كان وصوله متأخّرا نوعا ما، كان ذلك مع مطلع العشرينات من القرن التاسع عشر، عندما حلّ الإنجيليون، أتباع الحركة الإنجيلية --Evangelism، ببيروت وأسّسوا ما عرف بـ«إرسالية فلسطين» –.-Palestine Mission التي انبثقت عن المجلس الأمريكي للمفوّضين عن الإرساليات الأجنبيّة في مدينة بوسطن، الذي كان خاضعا لطائفتي المشيخية--Presbytarian والجمهورية. ثم جرى توسيع الإرسالية لاحقا لتشمل حسب التسمية والنشاط سوريا والأرض المقدّسة. وما أَنْ حل منتصف القرن التاسع عشر حتى كانت الإرسالية قد أسّست أولى مدارسها ومعاهدها اللاّهوتية، في بيروت والمناطق الدّرزية من جبل لبنان، منطلقة في أدلجة أوائل البروتستانيين العرب. وبفعل تلك الأنشطة تحوّل عدد من العرب على ضفّتي نهر الأردن، وأغلبهم من طائفتي الرّوم الأرثوذكس والرّوم الكاثوليك، إلى البروتستانتية على المذهب الأنجليكاني.

وبفعل صراع الغنيمة الرّوحية المتجاوز لأدنى خلقيات المراعاة للخصوصيات الثقافية للمنطقة، كان لا بدّ من إعادة ضبط الأدوار بين القوى الدّينية الوافدة وإفرازاتها ومولّداتها، بحسب مقتضيات الميدان. فقد دخلت جلّ كنائس البلاد العربية، خلال القرون الثّلاثة الأخيرة، تجربة حرجة، تتجاوز إرادتها ومقدّراتها، لاتزال تتواصل تبعاتها حتى الرّاهن المعاصر، وما محاولات التوحيد والتقريب المتعثّرة في التاريخ الرّاهن سوى أحد تجلّياتها.

فالهيئة المعاصرة لمجلس كنائس الشّرق الأوسط، التي تعمل جنب «مجلس الكنائس العالمي»، والخاضعة لهيمنة إنجيلية، أي بروتستانتية، تصطفّ فيها أيضا

العائلة الكاثوليكية، التي تضم ثماني كنائس (المارونية، والرّومية الكاثوليكية، واللاّتينية، والسّريانية الكاثوليكية، والقبطية الكاثوليكيّة، والكلدانية الكاثوليكيّة والأرمنية الكاثوليكيّة والآشورية)؛ والعائلة الأرثوذكسية وتضم كنائس (الرّوم الأرثوذكس في بطريركيات أنطاكية والإسكندرية والقدس وقبرص)؛ والعائلة الكنسية الشرقية القديمة وتضم (كنائس الأرمن الأرثوذكس، والسّريان الأرثوذكس، والأقباط الأرثوذكس)، والعائلة الإنجيلية وتضمّ الكنيسة (المشيخية، واللّوثرية، والاستقلالية، والأسقفية)، لكن هذا التكتّل الهشّ والفسيفسائي لم يشفع دون انتقادات الكنائس الأرثوذكسية خاصّة، باعتبار المجلس يتكوّن من وكلاء مرسلين ومجالس إرساليات أجانب. لذلك يبقى بلوغ الكنائس العربية وحدتها الممتنعة في الزّمن الحديث رهين مراجعة يخاطب فيها لاهوت الكنيسة واقعه.

الرّهان على تحوير العقول

راهَن القسّ -المبتسم البشوش-، الآتي من خلف البحار، على المؤسّسة التعليمية والثقافية أية مراهنة، وكان لضعف الدولة المركزية الأثر الواضح في تعدّد مصادر التعليم المؤدلجة، والتي انهمك كل صنف في صنع أتباعه وأنصاره حسبها. يقول وجيه كوثراني ضمن كتاب «المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات» المذكور: فحين كان أبناء الموارنة في جبل لبنان يتربّون في المدارس الفرنسية ذات النزعة الدّينية المحافظة، كان كثير من أبناء التجار المسيحيين المدنيين يحصّلون ثقافتهم في المدارس الإنجيلية الإنجليزية والأمريكية... هذا في حين كان أبناء التجّار والحرفيين من المسلمين بشكل عام يتلقّون تعليمهم في المدارس الخاصة الإسلامية (المقاصد، مدرسة الشيخ عبّاس في بيروت). بيد أن المؤسّسات الثقافية المهيمنة، بقيت في الحي المديني الإسلامي وفي القرية الإسلامية الريفية، هي المسجد وحلقات العلماء والكُتّاب، والاجتماعات المنزلية لدى الأعيان والوجهاء...

باختصار، في أواخر القرن التاسع عشر أصبحت للتعليم وظيفة إيديولوجية ذات صلة بالاتجاهات السياسية، التي تنحو نحوها القوى الاجتماعية في الداخل والتي اعتمدت على بعضها السياسات الاستعمارية الأوروبية. ففي حين أمّن التعليم

الإرسالي الفرنسي والإكليركي الماروني إدارة أجهزة جبل لبنان وأصدقاء لفرنسا في كل سوريا، أمّن التعليم الإنجيلي الأمريكي دعاة «للديمقراطية الغربية» متحمّسين لاحتذاء النموذج الغربي السياسي، وأمّن التعليم الرسمي العثماني والإسلامي الشعبي بشكل عام استمرارية ثقافة عربية إسلامية تراثية، تغذّت منها إيديولوجيا الجماهير الإسلامية في موقفها السياسي المعادي للاستعمار.

فالتعليم التبشيري في بلاد المشرق ما كان دعما للتشكّلات الدّينية المحلّية وربطا لها بهويتها وتعريفا لها بثقافتها، أو توعية لها بشبكات الاستغلال والتوظيف، بل كان أساسا مسعى لربطها بولاءات خارجية. يصف جبران خليل جبران هذا الواقع السلبي الناتج عن تعدّد الولاءات الثّقافية والسياسية في الرّبع الأول من القرن العشرين، ضمن كتاب «صفحات من أدب جبران» لنبيل كرامة ص: 61–62، قائلا: «ففي سوريا مثلا كان التعليم يأتينا من الغرب بشكل الصّدقة، وقد كنّا ولم نزل نلتهم خبز الصدقة لأننا جياع متضوّرون، ولقد أحيانَا ذلك الخبز، ولما أحيانَا أماتنا. أحيانا لأنه أيقظ جميع مداركنا ونبّه عقولنا قليلا، وأماتنا لأنه فرّق كلمتنا وأضعف وحدتنا وقطع روابطنا وأبعد ما بين طوائفنا، حتى أصبحت بلادنا مجموعة مستعمرات صغيرة مختلفة الأذواق متضاربة المشارب، كل مستعمرة منها تشدّ في حبل إحدى الأمم الغربية وترفع لواءها وتترنم بمحاسنها وأمجادها. فالشاب الذي تناول لقمة من العلم في مدرسة أمريكية، تحول بالطبع إلى معتمد أمريكي، والشاب الذي تجرّع رشفة من العلم في مدرسة يسوعية صار سفيرا فرنسيا، والشاب الذي لبس قميصا من نسيج مدرسة روسية أصبح ممثلا لروسيا».

من يحصي المسيحيين العرب؟

من تناقضات التعامل مع الواقع الدّيني في البلاد العربية، أن صارت حتى إحصاءات الداخل تُستورَد من الخارج. فمازالت أغلب البلدان تتستّر على أعداد المتديّنين بأديانها والمتمذهبين بمذاهبها، والتابعين لطوائفها، وهي ممارسة نَعامية في زمن صار فيه الإحصاء والتعداد والحصر من لوازم برامج التنمية والتطوير والتأهيل؛ كل ذلك بدعوى أن العملية من شأنها أن تؤثّر على الوحدة الوطنية، وكأن الوحدة الوطنية يتناقض رص صفوفها مع المعرفة والإلمام بحقائقها. ولذلك

تبقى الأعداد الحالية المقدّمة، والتي نجدها متناثرة لدى بعض الكتّاب العرب تقريبية، أو منقولة عن أجانب، ولا تفي بالغرض هي أيضا، فهي جزئية وعامة، هذا إن سلمت من التضخيم والتقريب، لأسباب عدّة، وسنعرض نموذجا عنها لاحقا.

فبحسب ما ذكره الحسن بن طلال، يوجد في مصر ستّة ملايين ممن يدينون بالمسيحية، أي ما يساوي 5,12٪، في حين أنه حسب الإحصاء الرسمي لسنة 1995م يساوي العدد ثلاثة ملايين و300 ألف، وأما إحصاءات الأطراف المعارضة فهي بين ستّة وعشرة ملايين، أي ما بين 10 و20٪؛ وفي لبنان هناك مليونان، ما يساوي 40٪؛ وفي سورية نصف مليون، ما يساوي 6٪؛ وفي العراق أيضا نصف مليون، ما يعادل 3٪؛ وفي الأردن وفلسطين معاً نصف مليون، ما يساوي 6٪.

وأما توزّع المسيحيين العرب بحسب المذاهب: نجد الأقباط خمسة ملايين؛ والرّوم الأرثوذكس مليونا؛ الموارنة مليونا؛ أرمن البلاد العربية أربعمائة ألف، نصفهم في لبنان؛ الكلدان ربع مليون؛ الآشوريين خمسين ألفا. كما يبلغ عدد البروتستانتيين في البلاد العربية 180 ألفا أو يزيد، منهم 130 ألفا في مصر، و25 ألفا في لبنان، وبعض الألوف موزّعة بين تجمّعات مذهبية صغرى.

أما يوسف كورباج وفيليب فارجس، فقد أعدّا إحصاء سمّياه «المسيحيّون واليهود في الإسلام العربي والتركي»، نشر في دار فايارد الفرنسية سنة 1992م وتناولاه بالمراجعة سنة 1995م. ننقل عنهما أعداد المسيحيين في البلاد العربية بحساب الألف: الأقباط (3,297,5)؛ الإغريق الأرثوذكس (959,1)؛ الموارنة (529,1)؛ الملكانيون (442,8)؛ الكلدان (402,4)؛ الأرمن الرسوليون (348,4)؛ السريان الأرثوذكس (146,3)؛ اللاّتين (86,3)؛ البروتستانيون (80,8)؛ السريان الكاثوليك (99,4)؛ الآشوريون (110,3)؛ الأرمن الكاثوليك (51,2). ويكون المجموع العام 6,553,6 بنسبة مئوية تعادل 6,1٪.

كما نجد إحصاء تقريبيا لدى جان بيار فالونيي بعنوان: «حياة وموت مسيحيي الشرق. من القدم إلى أيامنا» ونشرته دار فايارد بباريس أيضا سنة 1994م. تتراوح فيه الأعداد كالتالي: في مصر بين (6-8 ملايين)؛ العراق بين (500,000 –

600,000)؛ الأردن بيـن (100,000– 120,000)؛ سوريا بين (750,000–900,000)؛ لبنان بين (1,3– 1,5 مليون)؛ فلسطين (180,000).

وتبقى نواح أخرى من البلاد العربية، مثل السودان وجيبوتي وغيرها، مسقطة من الكتابات العربية حول المسيحية، ولم تُولَ شأنا برغم أهميتها وحساسيتها، وغالبا ما تتناولها التقديرات الغربية ضمن إحصاءاتها العامة بشأن إفريقيا. وفي نطاق إحصاء عالمي، بعنوان – ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE-، من إعداد الكنيسة الكاثوليكية[14]، نجد ذكرا لأعداد الكاثوليك في السودان، بمقدار 3,836,000 معمَّد، وبنسبة مئوية من التعداد العام تساوي 12,06٪. كما بلغ عدد الكاثوليك في جيبوتي 7,000، بنسبة مئوية من العدد الجملي 09,1٪.

وقد انتقينا من الإحصاء المذكور بعض الأرقام المتعلّقة بالبلاد العربية، وجدناها مفصّلة بحسب كل بلد، آثرنا تجميعها هنا لإعطاء رؤية شاملة. فقد بلغت أعداد المكلّفين بالخدمة الرّسولية الكاثوليك في البلاد العربية كالتالي: الأساقفة: 147، القساوسة: 3,366، الشمامسة القارّون: 52، رجال دين ممن ليسوا قساوسة: 600، الراهبات: 7,094، أعضاء في مؤسسات لائكية رجالية: 1، عضوات في مؤسسات لائكية نسائية: 17، المبشّرون اللائكيون: 48، المدرّسون الدّينيون: 9695. علما أن الرّصد لم يتناول كافة الأنشطة بالحصر الدقيق، ولم يتم تعداد سوى ما قدمت بشأنه تقارير فحسب، مما يعني أن الأرقام الحقيقية تفوق ما ذكرنا.

أما عن أعداد التلاميذ والطّلبة في المؤسّسات التّربوية والتعليمية، التابعة للكنيسة الكاثوليكية في البلدان العربية خلال العام نفسه، فهي كالتالي: عدد مدارس الأمومة: 1026، وتضم: 128,173 صبيّا؛ المدارس الأساسية وعددها: 1,028، وترعى: 412,666 تلميذا؛ المعاهد الثّانوية وعددها: 388، وترعى: 191,385 تلميذا؛ أما أعداد الطلبة في المؤسّسات العليا فقد بلغ: 4424 طالبا، في حين أنه في المؤسّسات اللاّهوتية العليا قد بلغ: 3462، وفي مؤسّسات عليا أخرى بلغ العدد: 27551 طالبا.

ما ذكرناه سلفاً كان بشأن أعداد المسيحيين بالمولد والنّشأة، أما ما يخص

المتحوّلين من الدّيانة الإسلامية إلى المسيحيّة، أو المرتدّين بعبارة فقهية، فلا يزال الجدل محتدا بشأن مفهوم تلك الفعلة ومشروعيتها من عدمها، لذلك تعرف تكتّما بشأن حيثياتها، سواء من السلطات القائمة أو من الأطراف العاملة في التبشير في أوساط العرب. ففي الجزائر مثلا، نجد تركيزا تبشيريا على منطقة القبائل خصوصا، بما توجه نحوها من قنوات إذاعية تبث بالأمازيغية، ومن مساع لنشر الإنجيل المكتوب بالتفانيغ، أي الأبجديّة الأمازيغية، مستغلّة في العملية حالات الفقر والتهميش التي تعرفها تلك المنطقة البائسة، كما نجد بعض المحطات الإذاعية التي تبث بالدارجة المحلّية التونسية وترمي لنفس الأغراض السالفة. وعموما تبقى أعداد المتحوّلين إلى المسيحية متكتَّما عليها، فرئيس الأساقفة في الجزائر هنري تيسيي، في كتابه الجديد «مسيحيون في الجزائر- الكنيسة الواهنة»[15]، يشير ويلمّح إلى حالات التحوّل دون التصريح بأعدادها.

عموماً، تبقى البلاد العربية في حاجة ملحّة إلى مراصد دينيّة يسهر عليه أبناء البلد، تتابع من خلالها كافة تجلّيات الظواهر والشرائح الدّينية، فلا يمكن التطلّع نحو التنمية والحداثة والمقاربة للقطاع الدّيني وهي لا تزال مغرقة في تعامل مبسّط مع الوقائع.

تجديد المقاربة العربية

تنتشر إسقاطات تعميمية جمّة في الفكر العربي عند الحديث عن الكنيسة، فغالبا ما تحشر المسيحية العربية خطأ ضمن تاريخ الكنيسة الغربية، أو بشكل أدق ضمن تاريخ الكنيسة الكاثوليكية التي انتهكت كرامة الإنسان وفكره في عديد من المناسبات. والحال أن المسيحية العربية، ما عرفت طيلة تاريخها تلك الممارسات، ومن الخطأ تحميلها ما لم تفعله. ولذلك لا بد من بناء تاريخية مستقلّة للكنيسة العربية لتجنّب الاتهامات العفوية المنجرّة عن ذلك.

كما هناك بالمقابل تسطيح للتجربة المسيحية داخل التاريخ العربي والإسلامي، فغالبا ما تتجاوز ممارسات سلطوية ظالمة ذهب ضحيتها المسلم كما ذهب ضحيتها المسيحي، وجرى التخفي عليها باسم المحافظة على الوئام بين أبناء الدّيانتين،

والأولى أن تعالج مسبّبات تلك الممارسات لتجنب تكرارها.

ونرجع تلك الممارسات لغياب تمييز للحدود الفاصلة بين القدح الدّيني والتهجّم الملّي من جانب، والمقاربة العلمية والنقدية من ناحية أخرى، فعدم التفريق بين هذين الحقلين غالبا ما منع وحَدَّ منْ مغامرة العقل مع التراث الكتابي المسيحي. لقد لمست مثلا -من حيث الكمّ ومن حيث النوعية- قلّة الكتابات العربية في المسيحية، والأناجيل، والرسائل، مقارنة بما كتب حول اليهودية، وإن كان هو أيضا، يغلب عليه الطابع الذاتي لا العلمي. فكل عملية نقد أو تحليل للنصّ المقدّس المسيحي من خارج معتنقيه، غالبا ما عدّت شكلا من أشكال التهجّم، والحال أن علم نقد الكتب المقدسّة هو علم عربسلامي أصيل اختطف في التاريخ الحديث من المفرّطين فيه، وطوّرت فيه عديد من التخصصات العلمية.

ولذلك انتشرت عديد من الطروحات اللاّواقعية في الفكر العربي الحديث، تعيد أساطير وانحرافات شائعة، كون المسيحية ديانة قلبية وروحية وغير واقعية، وهي أحد الترويجات الخاطئة التي شاعت بفعل مفاهيم الرّهبنة والفصل القسري الذي سلّط على الكنيسة في الدائرة المدنية والدائرة الدّينية. والحال أن التجربة المسيحيّة العربية لم تعرف هذه التقسيمات الناشئة داخل الممارسة الغربية، لذلك تبقى كثير من الأحكام بشأن المسيحية العربية في حاجة إلى تصحيح ومراجعة، ولا بد لأجل بيان تهافتها من إعلاء محاور اللاّهوت السياسي، واللاّهوت العملي، ولاهوت التحرير، في مدلولاتها المتناغمة مع واقعها الحضاري.

فالأمر يتطلب تمييز مختلف الأمور المتعلّقة بالتراث الدّيني للمنطقة بكافة طبقاته، ومراحله، ونوافذه، وينبغي ألا تُحْشَرَ العمليةُ بهتانا مع الممارسات التبشيرية الخارجية، فلكم عانت المسيحية العربية من هذا المزج والضمّ، إذ داخل تلك التناقضات، التي لم يحقق فيها العقل تعامله الواعي والرّصين، سواء مع تراثه أو مع واقعه، تم التوظيف من خارج لتلك الموانع، بدعوى تسلّط التشريعات التي يهيمن فيها الإسلام على السّاحة، وطالبت الدّوائر الخارجية بمكان في الفضاء العربي، قبل أن يقع التطرّق للمسيحية العربية وهمومها وحقوقها وواجباتها. فتطوير الفكر المسيحي العربي هو مسؤولية جامعة؛ لأن في متانته دعماً لاستقلالية أتباعه وتحرراً

لهم من الهيمنة الخارجية. فالتخوّفات السائدة والمغالطات الشائعة قد خلفتها أساساً تدخلات دوائر دينية غربية، أحجمت كثيراً عن التعامل التلقائي، ولذلك هناك إلحاح لتمييز المسيحية المحلّية عن المسيحية الوافدة. فما يبدو جليا أن هناك طرحا مغلوطاً لعديد المسائل، فالتكتّلات المسيحية العربية لا تعيش تناقضاً مع تراثها وواقعها، بل ما تعيشه حقاً هو جزء من معاناة شاملة تثـقل كاهل كافة شرائح المجتمع وتلوناته جراء تدني المفهوم المواطني والمجتمع المدني. وأن استحداث مخاوف المسيحية العربية من التيارات الإسلامية، أو من دواعي تطبيق الشريعة، أو من الاضطهاد العروبي الإسلامي، لا يعني سوى تغييب لمطلب الديمقراطية الاجتماعية والسياسية الذي يعاني منه الجميع.

ففي الراهن الحالي يقرّ عديد من المراقبين المسيحيين العرب بتواجد أزمة هويّة في التاريخ الرّاهن، تشتدّ وتتقلّص حدّتها من مجموعة لأخرى، فلئن وجدت الكنيسة الأرثوذكسية مثلا، وئاماً مع عروبتها فإن المجموعة المارونية اللّبنانية تعرف توتّراً إشكاليا. فهناك مسائل متوارثة تاريخياًّ لا يزال اللاّهوت يخشى مقاربتها، يلخّصها الأب مشير باسيل عون في بحثه «المسيحيون العرب وتجديد الخطاب الديني» ضمن مجلّة «الاجتهاد»[16]، في كون معظم مشاكل اللاّهوت الدّاخلية في لبنان وأوطان الشّرق العربي، تتّصل بطبيعة الذّهنية اللاّهوتية السائدة في الكثير من المؤسّسات الكنسية، والأوساط اللاّهوتية الجامعية والتجمّعات الرّاعوية. وإن أدق ما يمكن أن تنعت به هذه الذهنية اللاهوتية عجزها المخيف عن استخدام النقد التاريخي لتطهير ما تراكم في قاع مكتسباتها المعرفية، من عتيق التصوّرات وقديم المقولات وعقيم الأحكام وبليد الآراء... لأن هذا السعي وحده يعفي الفكر اللاهوتي من الاكتفاء باعتماد أنماط التحديث اللاّهوتي الغربي، ويسعفه بمحاورة الفكر العربي في شقّيه: العلماني والإسلامي.

إذ تتأصّل منجزات الفكر المسيحي العربي كلّما التفتت إلى الداخل وتتراجع كلّما ارتبطت بالخارج، فعلى عكس ما ولّده النظر للداخل من تجذّر، خلّف الولاء للخارج والاقتداء به تشتّتا وتمزقاً. فما ميّز الكنيسة العربية أنها كلما التفتت إلى الداخل تعمّقت تجربتها الروحية وتجذّرت رؤاها اللاهوتية، وكلما كانت قبلتها شطر

الخارج كثرت الكنائس وابتسرت التجربة. ومن ثم فلا يمكن للمسيحية أن تدّعي وطنيتها وعروبتها وهي تستورد إشكالياتها من الخارج. وكما يبدو، أن هناك تلازما وترافقا تاريخيا في انتعاشة الفكرين: الإسلامي والمسيحي في فضائهما المشترك، وهو تعبير وتَجَلٍّ لوحدة الآلية المتحكّمة فيهما. فخلال القرنين الأخيرين لم تعرف المسيحية العربية تطوّرا، بالمعنى اللاّهوتي والهرمنوطيقي في اتصالها بالنص المقدس، لذلك جاءت جلّ التفرّعات الفسيفسائية الكنسية انعكاسا لما حدث في الفكر الدّيني الغربي، وبقيت مظاهر التقليد تلك عاجزة عن إنتاج نهضة لاهوتية محلية. فقد حاصرت المسيحيةَ ذاتَها بتبنيٍّ رُؤَى الخارج، مع أنها تقف على الأصول التأسيسية، تراثا، وكتبا مقدسة، ولغات، وفي أهالي معلولا الناطقَين بالآرامية في سورية شهادةٌ حيّةٌ على ذلك.

كما لا يزال التراث اللّغوي القديم في المنطقة حاضرا، مما لا يضاهى في أي ناحية أخرى من العالم المسيحي. ففي الطقس الاسكندراني القبطي لا يزال استعمال القبطية في الطقوس إلى جانب العربية. وكذلك في الليتورجيا الأنطاكية الخاصة بالموارنة والسريان الكاثوليك، لايزال استعمال السريانية إلى اليوم إلى جوار العربية. وكذلك لدى الكلدانيين والآشوريين لايزال استعمال السريانية في بعض الكنائس، كما تستعمل العربية أيضا في قراءة النصوص المقدّسة.

فهذه المعطيات ربما كانت الأقدر لو وظّفت لبناء هرمنوطيقيا مسيحية عربية، لادخار المنطقة للغات الكتب المقدسة ولاتصالها الحي والفاعل باللّغة العربية. ومن المؤسف أن نرى اليوم اهتماما بالآرامية وعبرية التوراة في أوروبا وأمريكا أكثر مما نراه في الجامعات العربية والإسلامية مع التخاتل بالانتماء للتراث الإبراهيمي.

لقد أفقدت الزعزعة الخارجية الفكر المسيحي العربي أصالته النابعة من فضائه الحضاري، ولذلك يبقى في راهنه الحالي فكراً سطحيّاً هشاً، ما لم تدعمه مراجعة انتقادية باحثة في أصول اللاهوت السائدة لغة ومفهوما. وكما يرى الأب مشير باسيل، فقد يقتضي هذا التوفيق الجرأة على تجديد المقولات اللاهوتية التأصيلية، المتعلّقة بمفاهيم الأبوة والولادة والبنوّة.

ودون هذا الجهد اللاهوتي التكييفي للاهوت الكلمة، يظل الوعي الإسلامي على نفوره من اللباس الثقافي الذي تتشبّث به العقيدة المسيحية في حديثها عن الأبوّة الإلهية والبنوّة الإلهية، ويظل هذا النفور سببا في التجافي والتحاذر والتخاصم... فقد حاول العرب المسيحيون في القرون الوسطى على ما يذهب إليه في كثير من الدراية الأب سمير خليل سمير، أن يستخدموا من المقولات اللاهوتية المتداولة في الفضاء الفكري المسيحي ما لا يخدش الأذن العربية الإسلامية، ولكن دون التخلي عن جوهر خصوصيتهم اللاّهوتية، فقالوا في أبوة الله صفة الله الجواد، وقالوا في أمومة الله صفة الرّحيم المشتقّة من رحم المرأة، وقالوا في الثالوث صفة الغيرية المطلقة، على ما نحته يحي بن عدي، ونظروا إلى التجسّد نظرتهم إلى خلق جديد يفيض برحمة الله، ونظروا إلى الفداء نظرتهم إلى اكتمال التجسد.

فما نتطلّع إليه هو جعل المسيحيّة العربية سؤالا محلّيا ينطلق من واقعه،لا سؤالا يفرضه الخارج وينتجه ويوظفه حسب مراده وقراره، ولن يتأتى ذلك إلا عبر تأسيس لاهوت الكنيسة --Ecclesiologia، الذي تجسّد فيه الكنائس المحلّية سرّ المسيح في واقعها النابعة منه. ولن يكون سؤال المسيحية وَفياً لواقعه مالم ينتبه لانحرافات الداخل، سواء التي خنق بها الفكر الإسلامي ذاته من حيث الوعي بالمسيحية، حين حصرها في أنماط نظر ضيقة، ومؤسسات أزلية لاتاريخية، وبالمثل ما جرى من اغتيال ذاتي للفكر المسيحي لما ظنه تراثا فئويا ورهنا مذهبيا. ولعلّ العودة الفاعلة للمسيحيّة العربية يحصل حين تجري تبْيئَة التطوّرات الفكرية، داخل تفاعل المحلّي مع المسْكوني، لإخراج هذا التراث من محنة تآكله ونزيفه.

* * *

1- المسيحية العربية وتطوراتها، دار الطليعة بيروت، ط: 1, 1997م، ص 86.

2 - الأزرقي: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، 138/1؛ الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، 130/2-132.

3 - ابن الكلبي: الأصنام، ص 9؛ ابن هشام: السيرة، ج 1، ص 76.

4- سورة المائدة، الآية 83.

5- المسيحية العربية وتطوراتها، ص 40.

6 - مؤلّف جماعي: المسيحيون العرب- دراسات ومناقشات، مؤسّسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981، ص27-28.

7 - المعهد الملكي للدراسات الدينية، مكتبة عمان، 1995م.

8 -دار قدمس، ط: 1، سوريا، 2000م، ص 205-206.

9- مجلة المسرة، بيروت، 2004م، ص 80.

10- المصدر نفسه، ص72-73.

11- A cura di andrea Pacini, Comunita cristiane nell'islam arabo. La spida del futuro. Torino, Edizione Fondazione Giovanni Agnelii, 1996, p. 41.

12- مرجع سابق، ص 108.

13- مصدر سابق، ص207.

14- Libreria editrice vaticana, Città del Vaticno, 2001.

15- Henri Tessier, Cristiani in Algeria - La chiesa della debolezza, Bologna, Italia, Editrice missionaria italian, 2004.

16- مجلة الاجتهاد، بيروت، 2004م.





الإصلاح في الكنيسة الكاثوليكية الرومانيّة

جيروم شاهين(✦)

يعالج هذا البحث بالوصف والتحليل حالة الإصلاح في الكنيسة الرومانية، أو الغربية، منذ الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر وحتى حقبة البابا يوحنا بولس الثاني (1978-2005م) وانتخاب الكاردينال الألماني جوزف راتزينغر حبراً أعظم للكنيسة الكاثوليكية خلفاً للبابا يوحنا بولس الثاني، متّخذاً اسم بنديكتوس السادس عشر وما يتوقّع أن تكون عليه اتّجاهات هذا البابا الجديد في الإصلاح الكنسي.

اولاً: الإصلاح البروتستانتي

كلمة «الإصلاح»، في القاموس الكنسي، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحركة الإصلاحية التي قامت في الكنيسة اللاتينية في نهاية القرن الخامس عشر وطيلة القرن السادس عشر وسمّيت بحركة «الإصلاح البروتستانتي».

في نهاية القرن الخامس عشر ظهرت الأمم العصرية التي تطلّعت إلى الاستقلال عن الدولتين القديمتين، أي البابويّة والإمبراطورية الألمانية. وحدث تجديد ثقافي عميق أُطلق عليه اسم النهضة. وساعد اختراع المطبعة على انتشار

✦ باحث وأكاديمي من لبنان .

مؤلّفات الحضارة القديمة، الدنيوية والدينية، في كل مكان. وأراد بعضهم العودة إلى الجذور، أي إلى نصوص الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة، ليطهّروا الكنيسة من الشوائب التي ظهرت على مرّ القرون، إذ إنّ مؤسسات كنسيّة كثيرة لم تعد تلبّي رغبات المسيحيين. فقام، في مطلع القرن السادس عشر، أناس صمّموا على الشروع في إصلاح الكنيسة. ولكن، على أثر سوء التفاهم وأعمال العنف المتبادلة من الطرفين، أدّى ذلك الإصلاح إلى تمزّق الكنيسة الغربيّة. وفي أواخر القرن السادس عشر ظهرت ملامح جديدة لجغرافية دينية ما تزال قائمةً إلى أيّامنا.

زعيم الإصلاح في تلك الحقبة هو دون منازع مارتن «لوثر» (1483-1546م). ورفد الإصلاح اللوثري مصلحان آخران هما زفنغلي (1484-1531م)، وجان كالفن (1509-1564م).

كان علم اللاهوت في ذلك الزمن يقوم على أن الله يعمل ما يطيب له، فيخلّص بعض الناس ويُهلك بعضهم الآخر. وذات يوم، اكتشف لوثر جواباً على قلقه النابع من تلك المقولة اللاهوتية في رسالة القديس بولس إلى أهل روما: «إنّ الإنسان يبرَّر بالإيمان بمعزل عن أعمال الشريعة» (روم 28/3). فالإنسان لا ينال الخلاص بفضل ما يبذله من جهود، بل الله هو الذي يجعله بارّاً بنعمته وحدها. يبقى الإنسان خاطئاً، لكنّ الله يأتي فيخلّصه من يأسه.

ثم وجد لوثر، في قضية الغفرانات، فرصة ينتزعها لإعلان ما اكتشفه. كان الرهبان الدومينيكان ينادون بالغفران وهو إعفاء من العقوبات الزمنية التي استوجبتها الخطيئة في أنحاء ألمانيا، لتغطية نفقات رئيس أساقفة ماينز، إذ كان عليه أن يدفع رسوماً لأنه يجمع بين ثلاث أبرشيات، وللإسهام في بناء كنيسة القديس بطرس في روما. فقال أحد الوعاظ: « كلّما رنّت قطعة النقود في أسفل الصندوق صعدت نفس إلى السماء». فاستاء لوثر وألصق القضايا الـ 95 (المشهورة) على باب كنيسة قصر ڤيتنبرغ. وكان عمله هذا احتجاجاً ودعوة إلى النقاش مع أساتذة الجامعة. رفض لوثر ذلك الاطمئنان الكاذب الذي توفّره الغفرانات؛ لأن المسيحي

لا يستطيع أن يشتري النعمة التي يعطيها الله مجّاناً.

وأحرزت القضايا الـ 95 نجاحاً كبيراً في أنحاء ألمانيا وأوروبا. ثم قامت بعد ذلك مشادات مع بابا روما الذي حرم لوثر عام 1521م. وانقسمت ألمانيا بين الذين مع لوثر والذين عليه. ونشأت الكنائس الغربيّة المسمّاة «بروتستانتية».

في نظر لوثر، يشعر الإنسان بأنه خاطئ في أصله، فيكتشف في الكتاب المقدّس أن الخلاص يأتيه من الله عن طريق الإيمان وحده. فالله يعمل كل شيء، والإنسان لا يعمل أيّ شيء. والأعمال الصالحة لا تجعل الإنسان صالحاً بل الإنسان الذي يختاره الله هو الذي يعمل الأعمال الصالحة. وبناءً على ذلك، يرفض لوثر كل ما يعارض، في التقليد، أوّلية الكتاب المقدّس والإيمان، وينبذ كل ما يبدو وسيلة يزعم الإنسان أنه يستحق بها خلاصه، كإكرام القديسين والغفرانات والنذور الرهبانية، والأسرار غير المذكورة في العهد الجديد. فلا قيمة لأي شيء لم يرد ذكره صراحةً في الكتاب المقدّس. ولا أهمية إلاّ لكهنوت المؤمنين الشامل. وأمّا الكنيسة، وهي جماعة المؤمنين وحقيقة غير منظورة، فليس من شأنها أن تنظّم نفسها تنظيماً ظاهراً وأن يكون لها ممتلكات.

وهكذا أصبحت لفظة « إصلاح » في كنيسة الغرب مرادفاً للقطيعة. كثيراً ما قيل: إن التجاوزات كَثُر عددها في الكنيسة، حتى إن بعض المؤمنين يئسوا من تحسّنها فغادروها. لكنّ أكثر المطّلعين يعترفون بأن الأسباب التي أدّت إلى الإصلاح هي أسباب روحية. ظلّ التحدّث بموضوعية عن رجال الإصلاح –ولا سيّما عن لوثر– أمراً عسيراً لمدّة طويلة. فصرّح البروتستانت بأنه كان «طبيباً قاسياً»، و«الملاك الذي أرسلته العناية الإلهية للقضاء على مسيح روما الدجّال». أما الكاثوليك، فقالوا: إنه رجل فظّ سكّير كذّاب شهواني، لم يترك الكنيسة إلاّ ليكون حرّاً في إشباع غرائزه...

لكنّ نوعاً من المعادلة استتبّ منذ بضع عشرات السنين. فلقد أخذ جميع المطّلعين اليوم يعتبرون لوثر رجل إيمان لم يتحرّك إلاّ بدافع تديّنه. ولم يعد هناك

أيّ كاثوليكي يشك فيما أبدته الكنيسة الرومانية من عدم تفهّم وتقصير في هذه المسألة.

وهكذا انقسم العالم المسيحي القديم في أوروبا إلى عدّة كنائس معارضة لروما: فهناك اللوثرية أو الإنجيلية، والكنائس الكلفينيّة. لقد بترت الكنيسة الرومانية إلى حدّ بعيد، لكنّها ستقوم بنهضة وتحاول أن تصلح نفسها، لا بل سيندفع بعض الأمراء الكاثوليك إلى استعادة السيطرة بالسلاح. وهذا ما يسمّى أحياناً « بالإصلاح المضاد ».

ثانياً: الإصلاح الكاثوليكي المضاد

المحطة الثانية في «الإصلاح الكنسي» تترافق مع الحركة الإصلاحية البروتستانتية حيث ظهرت في الكنيسة الرومانية رغبة في الإصلاح. وتمّت المبادرات الأولى على يد بعض الرهبان والعلمانيين الأتقياء وأحياناً على يد بعض الأساقفة. وفي آخر الأمر توصّل الكرسي الرسولي بمشقّة كبيرة إلى عقد مجمع عام في مدينة ترانتو الإيطالية (Trente) سنة 1545م ويسمّى هذا المجمع بالمجمع التريدنتيني. ولم ينتهِ إلاّ بعد ثماني عشرة سنة (1563م)، تخلّلتها توقفات طويلة، ولم يعمل بقراراته إلاّ شيئاً فشيئاً. ففي فرنسا، على سبيل المثال، لم تدخل تلك القرارات حيّز التنفيذ إلاّ في القرن السابع عشر.

عندئذ تنظّمت الكنيسة الرومانية التقليدية وحافظت على ملامحها حتى الأيام التي سبقت المجمع الفاتيكاني الثاني (1962–1965م). ومع ذلك، لم تخلُ هذه الكنيسة الكاثوليكية من معاناة الأزمات والصعوبات.

البابا بولس الثالث (1534–1549م) هو الذي دعا إلى عقد المجمع التريدنتيني في مدينة ترانتو في شمالي ايطاليا، بتاريخ 1545/12/13م.

لقد وضّح هذا المجمع عدداً كبيراً من الأمور العقدية التي لم تحدَّد صراحة في الماضي، وفرض قيام إصلاحات في جميع مجالات العمل الرعوي. فَوُضِعَتْ نصوصٌ كانت ثمرة تفكير طويل، كالتي تبحث في التسويغ والتعاون بين الله

والإنسان في الخلاص. كما وُضعت نصوص أخرى كانت أشدّ تأثّراً بمقاومة المذهب البروتستانتي، فشُجبت بعض التصرّفات، لا لشيء إلاّ لأن البروتستانت كانوا يمارسونها، منها على سبيل المثال، استخدام اللغات القومية في الليترجية أو رتبة القدّاس. وعلى الصعيد الرعوي، اتُّخذت قرارات حول إنشاء الإكليريكيات حيث يتدرّب ويتعلّم المدعوون إلى السيامية الكهنوتية. وكانت لتلك القرارات انعكاسات مهمة لمستقبل الكنيسة.

تعاقب البابوات على تطبيق قرارات المجمع التريدنتيني. فالبابا بيوس الخامس (1566–1572م) جعل في مقدمة اهتماماته محاربة الهراطقة والأتراك (في موقعة ليبانتي 1571م (Lepante)، ونشر على التوالي «كتاب التعليم المسيحي الروماني» و «كتاب القداس الروماني». وأراد هذا البابا أن يكافح الفوضى الطقسية، ففرض نصّاً موحّداً للقداس وطلب إلغاء الليترجيّات التي لم يمضِ على وجودها أكثر من مائتي سنة. وقام البابا غريغوريوس الثالث عشر (1572–1593م) بإصلاح التقويم، فحذف سنة 1582م عشرة أيام من 4 إلى 15 تشرين الأول (أكتوبر) لكي تستعيد الفصول تواريخها المألوفة. وأقام سفراء ثابتين لدى الملوك. أما البابا سِكْستُس الخامس (1585-1590) (Sixte- Quint)م فقد أقام للكنيسة حكماً مركزياً يديره خمسة عشر مجمعاً رومانياً، وهي عبارة عن وزارات تساعد البابا في إدارة شؤون الكنيسة والدولة البابويّة. ووُزّع الكرادلة على تلك المجامع فبلغ عددهم السبعين.

دخل المجمع في حياة الكنيسة بفضل الجهود المبذولة عدد من الشخصيات التي بذلت هي الأخرى قصارى جهودها في سبيل ذلك. وكان المطلوب القضاء على التجاوزات وتثقيف المسيحيين وتكوين كهنة الغد. ولكنهم كانوا، إلى جانب ذلك، يرغبون في مواجهة الإصلاح البروتستانتي واستعادة ما فُقد، ولو باستخدام السلاح إذا اقتضى الأمر. من هنا ورد الحديث أحياناً عن الإصلاح الكاثوليكي والإصلاح المضادّ، بصرف النظر عن اختلاف الأهداف والاتجاهات.

في تلك الفترة تأسس العديد من الرهبانيّات الرجالية والنسائية والتي

ستصبح رافداً كبيراً في انتشار الكثلكة خارج أوروبا إبّان الحملات التبشيرية والاستعمارية. فقد تجاوز عدد اليسوعيين الذين أنشأ رهبانيتهم أغناطيوس دي لويولا (1491-1556م) في خدمة الكرسيّ الرسولي الروماني مباشرة، عشرة آلاف سنة 1600م، وخمسة عشر ألفاً سنة 1650م. وفي مطلع القرن السابع عشر أصبح الكبّوشيون عشرين ألفاً...

وفي سياق تطبيق قرارات المجمع التريدنتيني قامت نزاعات وأزمات داخلية، منها طائفية كحرب الثلاثين سنة ما بين الكاثوليك والبروتستانت، ومنها لاهوتية كمجابهة العلم للتقليد الكتابي الذي تمخّضت عنه الثورةُ الكوبرنيكية وذهب ضحيتها جيوردانو برونو (Giordano Bruno) الذي استغرقت محاكمته سبع سنوات ثم أحرق في روما سنة 1600م. وبعد ذلك ببضع سنوات قضية غاليليو (Galilée) الذي شجبت نظريته سنة 1616م حول مركزية الشمس ثم حكم عليه في العام 1633م بالإقامة الجبرية حتى آخر حياته. كما تفاقم الصراع ما بين التفسير الحرفي للكتاب المقدّس وترجماته والتفسير النقدي. فقد ظهرت القراءات «العلمية » الأولى في مؤلفات الفيلسوف اليهودي الهولندي سبينوزا (Spinoza) والأوراتوري الفرنسي ريشار سيمون(Richard Simon). ويُعدّ سيمون أحد آباء النقد الكتابي. فهو الذي أثار للمرّة الأولى مشكلة طبيعة الإلهام، إذْ أقام مقارنة بين ترجمات الكتاب المقدّس في مختلف اللغات القديمة، وأثبت أنه غير ممكن أن يكون موسى مؤلف التوراة الوحيد. لكنه بقي منعزلاً في العالم الكاثوليكي. وكان نصيب «التاريخ النقدي» لبوسييه (Bossuet) الإدانة والإتلاف كما فُصل ريشار سيمون من جمعية الأوراتوار.

لقد نجح الإصلاح الكاثوليكي إلى حدٍكبيرِ. ولم يبقَ في مجتمع مشغوف بالنظام مكان لما يخرج عمّا هو معقول ومحدّد المعالم، حتى شمل الشكّ في التصوّف، كما سبق وشمل التديّن الشعبي.

بعد مرحلة الإصلاح التريدنتيني والإصلاح المضاد، دخلت الكثلكة في مرحلة

التبشير في سائر أنحاء العالم بانطلاقة الحركة الإرسالية الكبرى في الزمن المعاصر ومواكبتها حركة استعمار أوروبا للقارات الأخرى. كما دخلت الكثلكة في صراع مع عصر الأنوار والثورة. وشيئاً فشيئاً جُرِّد الباباوات من سلطتهم الزمنيّة. وتمسّكت الكثلكة بهرميتها وبالمركزية الشديدة للسلطة العليا فيها. وجاء المجمع الفاتيكانــي الأول (1869-1870م) برئاسة البابا بيوس التاسع (1846-1878م). في عهد هذا البابا تمّت الوحدة الإيطالية ففقد الكرسي الرسولي الروماني ممتلكاته، وانعزل في الفاتيكان وكذلك خلفاؤه من بعده. اتّخذ البابا بيوس التاسع موقفاً من أضاليل عصره في وثيقتين. في الأولى شجب تجاوزات العقلانية والاشتراكية والليبرالية. والثانيــة، وهي تسمّى «القائمة» (Syllabus) تضمّ أربعاً وعشرين قضية مشجوبة. بدت القضية الأخيرة وكأنها تتضمّن رفضاً للمجتمع الليبرالي المعاصر بأسره. فابتهج الكاثوليك المتشدّدون، أما المعادون لرجال الدين فسخروا، واستولى الدهش على الكاثوليك الليبراليين. أما المجمع الفاتيكاني الأول المذكور فقد حدّد عقيدة العصمة البابوية، أي أن البابا معصوم عن الخطأ حين يحدّد العقيدة الدينية. جاء هذا المجمع حجر عثرة كبيراً في طريق وحدة الكنائس المسيحية.

وبقيت الكنيسة الكاثوليكية تنتظر مجمعاً آخر يعيد لها حيويتها ويفتحها على العالم وعلى سائر الكنائس، إلى أن جاء المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م) ليحقق هذا الانتظار.

ثالثاً: كنيسة المجمع الفاتيكاني الثاني

طيلة القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين، بدأت الحياة الغربية تتخلّص رويداً رويداً من سيطرة الفكر الديني، ومن ثمّ اتّسعت ظاهرة السعي نحو العلمنة حتى استتبّت هذه الأخيرة في نسيج المجتمع الأوروبي.

وكان من البدهي أن يسعى الحكام في هذا المناخ إلى الهيمنة على مؤسسات الدولة، كالأحوال المدنية والتعليم والصحة. وكانت، فيما سبق، كلّها مؤسسات

يسيطر عليها رجال الدين، فشعرت الكنيسة بروح عدائي بدا واضحاً في كل أنحاء أوروبا. وسرى الشعور أيضاً بأن حقوقها في طريق الضياع، وبأنها لن تلبث أن تُمنع من ممارسة رسالتها.

لجأ الكاثوليك إلى موقف الدفاع، في محاولة صدّ التيار السياسي المعادي لهم، كما نشطوا لإعادة بناء مؤسسات تواجه تلك التي سيطرت عليها الدولة، وكأنها حركة لإقامة مجتمع متمسّك بالأمورالدينية في مواجهة مجتمع علماني مناهض لكل نفوذ ديني.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين، جاء المجمع الفاتيكاني الثاني لِيُعَصْرِنَ الكنيسةَ ويفتَحَها على العالم المعاصر. فالمجمع هذا يُعَدُّ نتيجة عشرين سنة من الأبحاث الرعويّة واللاهوتية، ونقطة تحوّل في فكر الكنيسة اللاهوتي الذي كان يستوحي المجمع التريدنتيني. فإن المجمع الفاتيكاني قد حقّق تجديد الكنيسة في عالم يتطوّر بسرعة، وأيقظ آمالاً كبيرة. أطلق المجمع البابا يوحنا الثالث والعشرين (حبريته تمتد من العام 1958م حتى العام 1963م) وأنجزه البابا بولس السادس (وحبريته تمتد من العام 1963م. حتى العام 1978م).

في 28 تشرين الأول (أكتوبر) 1958م، خلف بيوس الثاني عشر الكاردينال رونكالي متّخذاً اسم يوحنا الثالث والعشرين. وكان للبابا الجديد من العمر سبع وسبعون سنة وقد حسبوه بابا انتقاليا.

كثيرون كانوا بانتظار ما سيفعل البابا لمّا جاءت الدعوة إلى المجمع. فكانت المفاجأة العامة. كان الكثيرون يعتقدون أن زمن المجامع قد ولّى نظراً لإعلان عصمة البابا في المجمع الفاتيكاني الأول ولسهولة الاتصال بروما. لم يكن لدى يوحنا الثالث والعشرين أفكارٌ واضحة حول محتوى المجمع، فعيّن له هدفين كبيرين: تجديد الكنيسة والرسالة في عالم يتبدّل بسرعة، والعودة إلى وحدة المسيحيين التي كان ينتظرها وشيكة، كما كان المسيحيّون الأوائل ينتظرون عودة المسيح. فَهَمُّ الكنيسة ليس محاربة الخصوم بقدر ما هو إيجاد لغة تُكلِّم بها العالم

الذي تعيش فيه والذي يجهلها. « يجب نفض الغبار الإمبراطوري» الذي يغطّي وجه الكنيسة.

في الدورة الأولى من المجمع (خريف 1962م) حضر 2400 من أصل 2800 مدعوّ من أساقفة ورؤساء عامّين. إنه حقاً أول تجمّع كاثوليكي عالمي. كلّ القارّات والأعراق ممثّلون. بيد أن أساقفة عديدين من البلدان الشيوعية لم يتمكنوا من الحضور. والتجديد البارز للعيان، بالنسبة إلى المجامع السابقة، هو- وذلك وفقاً لإرادة يوحنا الثالث والعشرين- وجود مراقبين مسيحيين أرثوذكس وإنغليكان وبروتستانت ... وقد ازداد عددهم من 31 في بدء المجمع إلى 93 عند نهايته... وفي الدورات اللاحقة كان هناك 36 علمانياً من بينهم سبع نساء.

توفّي البابا يوحنا الثالث والعشرون في 3 حزيران (يونيو) 1963م. وفي 21 حزيران (يونيو) انتُخب بابا الكاردينال مونتيني، فأخذ اسم بولس السادس. وقرّر البابا الجديد سريعاً متابعة أعمال المجمع. وانتهت أعمال المجمع في كانون الأول (ديسمبر) 1965م.

فما هي مكتسبات المجمع الفاتيكاني الثاني ؟

أراد المجمع على وجه العموم أن يكون مجمعاً رعوياً يتوجّه بالكلام إلى إنسان اليوم. وبالرغم من عمق التفكير العقدي، فلم يأتِ المجمع بأيّ تحديدات أو إدانات، كما أنه لم يُصدر أيّ حرم كما كانت الحال في المجامع السابقة.

علم اللاهوت يعود إلى الينابيع

يشدّد القرار حول الوحي الإلهي على وحدة الوحي، هذا التقليد الحيّ حيث لا يجوز التمييز بين الكتاب المقدّس والتقليد الشفوي. فالوحي ليس مجمّداً في نصّ، بل إنه محفوظ في الشعب المؤمن الذي يكتشف دوماً غناه الجديد. والعودة إلى كلمة الله تحمل على إعادة الاعتبار، في الكنيسة الكاثوليكية، إلى وجهات نظر تقليدية كادت تُنسى بسبب الجدل ضدّ البروتستانت أو الأرثوذكس: كهنوت

المؤمنين العام، الكنيسة شعب الله أكثر منها مؤسسة قانونيّة، عمل الأساقفة الجماعي. هذه العبارة الأخيرة تعني أن الأساقفة يحملون، مع أسقف روما، مسؤولية الشعب المسيحي المشتركة.

انفتاح على سائر المسيحييّن وسائر الديانات

القرار حول «المسكونيّة» يطلب إلى الطوائف المسيحية المختلفة أن تنظر أولاً إلى الأمور المشتركة: المسيح والإنجيل. فلا يجوز اتّهام المسيحيين غير الكاثوليك بخطيئة الانفصال. فليعترف الكاثوليك أيضاً بنقائصهم وبمسؤوليتهم التاريخية إزاء الانفصالات.

القرار بخصوص «الديانات غير المسيحيّة » هو من أجدّ جديد المجمع. حاول المجمع هنا اكتشاف ما تحتفظ به سائر الديانات من معرفة الله، بدءاً بالديانات المسمّاة بدائيّة حتى التي تشترك في تراث الوحي التوحيدي كاليهودية والإسلام. «تأسف الكنيسة للبغض والاضطهادات ولكلّ مظاهر محاربة الساميّة التي مهما كانت حقباتها وفاعلوها، وُجّهت إلى اليهود». هذا المقطع مرّ بصعوبة في إطار الشرق الأوسط الشائك.

كنيسة تحاور عالم اليوم

في قرار « نور الأمم » يُظهر المجمع الكنيسةَ في سرّها: شعب الله مدعوّ إلى القداسة حيث الأساقفة والكهنة والعلمانيون والرهبان يجدون مكانهم المميّز، وتظهر مريم في علاقتها بسرّ الكنيسة. وفي القرار « فرح ورجاء »، الكنيسة في عالم اليوم، وهو أطول نصّ في المجمع، يضع المجمع الكنيسة في حالة حوار مع العالم. عليها أن تأخذ في الاعتبار تغيّرات هذا العالم التي كانت أساس عدّة نزاعات وأخطاء في الماضي. كما يجب اعتبار الإلحاد كما هو والبحث عن أسبابه. بعض مشاكل العصر بُحثت بطريقة مميّزة: الزواج والعائلة، الثقافة، الاقتصاد، المجتمع السياسي، وبناء السلام. إنّ تأسيس أمانة سرّ لغير المؤمنين (نيسان/إبريل 1965م) في دوائر الفاتيكان يعطي جواباً لهذا الاهتمام.

تقاسم كثيرون الانطباع بأن عصراً جديداً قد بدأ في الكنيسة: المجمع الفاتيكاني الثاني أنهى عصر المجمع التريدنتيني. وهم يتكلّمون عن «ما قبل المجمع» و «ما بعد المجمع». ويظنّ بعضهم أن الكنيسة التي عاشت أربعة قرون بحسب المجمع التريدنتيني سوف تعيش سنين عديدة بحسب المجمع الفاتيكاني الثاني.

رابعاً: يوحنا بولس الثاني بابا الأرقام القياسيّة

تُشكّل حبريّة البابا يوحنا بولس الثاني علامة فارقة في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية. فهو أكثر الباباوات شعبية. تمتّع بكاريزما مميّزة. حاول إنعاش الكثلكة ونشرها في العالم في عصر تراجع فيه الدين، أقلّه على صعيد الممارسة. دافع في المحافل الدولية عن قضايا السلام والقيم الأخلاقية وتماسك العائلة. نشط في دفع الحركة المسكونية (حركة توحيد الكنائس المسيحية) إلى الأمام لكنّه لم يحرز في هذا المجال تقدّماً كبيراً حيث بقيت زيارة بطريرك موسكو الأرثوذكسي حلماً لم يتحقق. ويتساءل الكثيرون: هل لأنّ البابا يوحنا بولس الثاني هو من الإصلاحييّن في الكنيسة الكاثوليكية أم أنه من المحافظين؟ وللوصول إلى جواب لهذا التساؤل يقيّم بعضهم مدى قرب أو بعد يوحنا بولس الثاني من روحانية المجمع الفاتيكاني الثاني وتوجّهاته ومكتسباته.

وُلد البابا يوحنا بولس الثاني في مدينة فادوفيك البولونية في 18 أيار (مايو) عام 1920م. سِيم كاهناً في أول تشرين الثاني (نوفمبر) 1946م، وأسقفاً مساعداً لأبرشيّة كراكوفيا في 18 أيلول (سبتمبر) 1958م، ورئيس أساقفة لمدينة كراكوفيا في 13 كانون الثاني (يناير)1964م، وعيّنه البابا بولس السادس كاردينالاً في 26 حزيران (يونيو) 1967م. وفي 16 تشرين الأول (اكتوبر) 1978م انتخب بابا (وهو البابا الرقم 264 في تسلسل باباوات روما) في الدورة الثامنة لاقتراع الكرادلة. خلف البابا يوحنا بولس الأول الذي لم تدم بابويّته سوى أسابيع، واتّخذ اسم يوحنا بولس الثاني. توفّي في غرفته في الفاتيكان بعد رحلة طويلة مع الألم والعذاب الجسدي

بدأت في 13 أيار (مايو) 1981م يوم محاولة اغتياله في ساحة الفاتيكان. ربما يصحّ القول عنه: إنه كان « بابا الأرقام القياسيّة ».

مدّة رئاسته للكنيسة الكاثوليكية تجاوزت الرقم القياسي الذي سجّله البابا السابق بيوس الثاني عشر.

يمكن تسميته «البابا السندباد الجوّي» الذي ـ بينما كان أسلافه يقبعون في حاضرة الفاتيكان ولا يخرجون منها إلاّ إلى قصر كاستيل كونديلفو القريب من مدينة روما لتمضية الصيف فيه ـ جاب أنحاء العالم في زيارات راعوية وانفتاحية على سائر الديانات والمذاهب. وهكذا بلغت رحلاته الخارجية 104 رحلات لأكثر من 127 بلداً.

أعلن قداسة 578 شخصاً. ورفع إلى رتبة «طوباوي» أكثر من 1378 شخصاً متجاوزاً بذلك جميع أسلافه في تاريخ الكنيسة. أقدم على ذلك ليقول للمؤمنين بأن الجميع مدعوُّون إلى القداسة، وليجعل من الطوباويين والقديسين أمثلة حيّة للاقتداء بحياتهم وببطولاتهم الروحية. وبذلك يكون قد أسهم إسهاماً كبيراً في إحياء «التقوى الشعبية» وبالتركيز على المستوى المحلّي لتجذّر الكنيسة على الرغم من أن سلطته البابوية كانت ممارسة بشكل شديد المركزية على الكثلكة جمعاء.

إنه البابا الأول غير الإيطالي منذ القرن السادس عشر (منذ البابا أدريان السادس 1522-1523م). وعلى هذا الصعيد يُسجّل للبابا يوحنا بولس الثاني أنه أسهم في نزع صورة الرجل الأبيض الغربي عن الكنيسة الكاثوليكية وخصوصاً عن مجمع كرادلتها من خلال سيامته عدداً وافراً من الكرادلة الآسيويين والأفارقة ومن أميركا اللاتينية لدرجة أنه حُكي منذ فترة أن البابا القادم سيكون من أبناء أميركا اللاتينية. لكنّه في تعيينه الأخير لكرادلة جدد عدّل نسبة جنسيات الكرادلة بحيث أعاد للكرادلة من أصل أوروبي، وبالأخص إيطالي، رجحاناً عددياً.

تميّز بنضاله ضدّ النظام الشيوعي. وبكونه بولونياً فقد أسهم إسهاماً فَعَّالا في

إيصال ليش فاليسا ونقابته « التضامن » إلى الحكم.

قدّم صورة عن مسيحية إنجيلية غير متغطرسة بطلب المغفرة عن الإساءات التي قامت بها الكنيسة الكاثوليكية، في حقب مختلفة من التاريخ (الاعتذار عن الحروب الصليبية، عن محاكم التفتيش في القرون الوسطى، عن اضطهاد الكنيسة لبعض العلماء، عن الإبادة التي لحقت بالهنود الحمر، وعن اللاسامية حيال اليهود).

كان البابا يوحنا بولس الثاني من أكثر الباباوات احتراماً للدين الإسلامي لتركيزه الدائم في لقاءاته مع المسلمين وفي أثناء زياراته لبلدان إسلامية على الجوامع المشتركة بين المسيحية والإسلام. وبذلك يكون قد تابع ما انتهجه المجمع الفاتيكاني الثاني في تعاليمه حول الحوار مع الديانات الأخرى.

وبالنسبة لقضايا الشرق الأوسط فقد وقف البابا يوحنا بولس الثاني موقفاً عادلاً حيث دافع عن القضية الفلسطينية في مطالبها العادلة والمحقة. وكان له موقف شجاع ومميّز في معارضة الحرب الأميركية على العراق.

أما بالنسبة إلى لبنان فقد كان ليوحنا بولس الثاني موقف مُمَيَّز وخاص بالقضية اللبنانية. ففي أثناء الحرب الأهلية أرسل عدّة بعثات بابوية لإدانة الحرب والحضّ على استئناف العيش المشترك. وتوّج مواقفه هذه بإطلاق «السينودس لأجل لبنان» الذي ختمه بإرشاد رسولي (رجاء جديد للبنان) تضمّن وصيتين كبريين، الأولى: «تريد الكنيسة الكاثوليكية أن تكون منفتحة على الحوار والتعاون مع مسلمي سائر البلدان العربية، ولبنان جزء لا يتجزأ منها. وفي الواقع أن مصيراً واحداً يربط المسيحيين والمسلمين في لبنان وسائر بلدان المنطقة». والثانية التي تتردّد على كل الشفاه: «لبنان أكبر من بلد، إنه رسالة».

من جهة ثانية، يأخذ الكثيرون على البابا يوحنا بولس الثاني انتهاجه خطًّا محافظاً داخل الكنيسة لا سيما في تشدّده حيال المسائل الأخلاقية والعلمانية التي تطرحها علوم الحياة، كوسائل منع الحمل، والإجهاض، والموت الرحيم

(الاوتانازيا) والطرق الطبية الجديدة المتعلّقة بالإخصاب والولادة، وغيرها من المسائل التي خطت بعض الدول الغربية خطوات كبيرة في شَرْعَنَتِهَا وبقيت الأديان تقف بشأنها مواقف تقليدية، لا سيما أن ممارسة المسيحيين في هذه الأمور تناقض بشكل كبير جداً تعاليم الكنيسة.

وعلى صعيد الحركة المسكونية التي تهدف إلى إعادة توحيد الكنائس المسيحية، فقد قام البابا يوحنا بولس الثاني بخطوات عديدة لتحقيق تلك الوحدة. من تلك الخطوات المهمّة جداً نظرياً نشره في 30 أيار (مايو) 1995م رسالة عامّة بعنوان «فليكونوا واحداً» اقترح فيها ـ لحلّ مسألة أوّلية بابا روما على سائر الكنائس المسيحية وهي العقبة الأساسية في تقدّم وحدة الكنائس ـ أن يَنْكَبَّ اللاهوتيون على دراسة موقع أسقف روما وسلطته كما كانت تمارَس في الألف الأول للمسيحية (أي قبل أن تنقسم الكنائس) والعودة إلى ما كان قائماً في تلك المرحلة. إلاّ أنّ هذا الاقتراح بقي حبراً على ورق، لا بل ازدادت سلطة أسقف روما (البابا) ومركزية تلك السلطة ازدياداً كبيراً حتى أن الكنائس المحلية الكاثوليكية، ببطاركتها وأساقفتها ومجامعها، أصبحت استشارية تحتاج قراراتها إلى موافقة الكرسي الرسولي.

من جهة أخرى تراجع الحوار بين الكاثوليك والأرثوذكس بسبب الحملات التبشيرية التي قام بها الفاتيكان في روسيا ودول أوروبا الشرقية التي كانت تنضوي تحت أنظومة الاتحاد السوفياتي، وذلك بعد سقوط الشيوعية. وسمّيت تلك الممارسات «اقتناصاً»، أي تبشير المسيحيين الأرثوذكس وحملهم على اعتناق الكثلكة. الأمر الذي جعل بطريرك روسيا الأرثوذكسي يرفض أن يزوره البابا يوحنا بولس الثاني. وتوفّي هذا الأخير وبقيت في قلبه حسرة من عدم لقائه بطريرك موسكو وكل روسيا.

على الصعيد السياسي، صحيح أن البابا يوحنا بولس الثاني قد انتقد بشدّة الليبرالية المتوحشة المتمثلة بالعولمة الاقتصادية، ونادى بحقوق الإنسان، وعمل

لأجل السلام وضدّ الحروب الاستباقية (كحرب أفغانستان، وخاصة حرب العراق) لكنّه سكت على ما يجري في أميركا اللاتينية من جرّاء الأنظمة العسكرية والديكتاتورية. لا بل شجب مواقف اللاهوتيين الكاثوليك الذين كانوا يبشّرون بما سمّي «لاهوت التحرير» المتعلّق بأميركا اللاتينية وأنزل الحرم بالعديد منهم.

وعلى الرغم من النجوميّة التي تمتّع بها البابا يوحنا بولس الثاني في أنحاء العالم لا سيما في أوساط الشبيبة وعبر «الأيام العالمية للشباب» التي كان يقيمها في قارات العالم، بقيت الكنيسة الكاثوليكية في جمودها وتقليديتها وتراجع عدد المنتمين إلى الكثلكة في أوروبا معقل الكثلكة.

وعند وفاة البابا يوحنا بولس الثاني اجتمع الكرادلة لانتخاب خلف له، وكانت كلّ التوقعات تشير إلى احتمال انتخاب خلف له لا يكون من الإصلاحيين بل يكون من التقليديين حتى يبقى الوضع الذي ساد في الكثلكة لمدة ربع قرن قائماً.

وتمّ ما كان متوقّعاً حيث انتخب مجمع الكرادلة الكاردينال الألماني المتشدّد جوزف راتزينغر خلفاً للبابا يوحنا بولس الثاني.

خامساً: البابا الألماني بينيدكتوس السادس عشر

الكاردينال الألماني جوزف راتزينغر، رئيس مجمع العقيدة والإيمان وعميد مجمع الكرادلة، ومن أقرب المقرّبين إلى البابا الراحل يوحنا بولس الثاني، خلف هذا الأخير وأصبح البابا رقم 265 للكنيسة الكاثوليكية متّخذاً اسم البابا بينيدكتوس السادس عشر.

وُلد جوزف راتزينغر في نيسان (أبريل) 1927م في ولاية بافاريا بألمانيا، ووسم كاهناً مع شقيقه عام 1951م، وأمضى سنوات عدّة يعلّم اللاهوت.

اصطدم مع لاهوتيين بارزين في ألمانيا أبرزهم اللاهوتي الليبرالي السويسري هانس كونغ الذي ساعده في الستينات على الحصول على منصب تعليمي في جامعة توبينغن. وفي مذكراته، يقول راتزينغر: إنه شعر بالافتراق عن زملائه الألمان

منذ أوائل الستينات، عندما كان مساعداً شاباً في المجمع الفاتيكاني الثاني في روما. وترك جامعة توبينغن خلال الاحتجاجات الطلابية أواخر الستينات وانتقل إلى جامعة ريجنسبورغ الأكثر محافظة في مقاطعة بافاريا. وتبلغ نسبة الكاثوليك في ألمانيا 34 في المائة أي ما يعادل البروتستانت، لكن بافاريا تقطنها غالبية كاثوليكية.

عام 1977م عُيّن أسقفاً لميونيخ، ورُقّي إلى رتبة كاردينال بعد ثلاثة أشهر بوضع يد البابا بولس السادس. وعيّنه يوحنا بولس الثاني رئيساً لمجمع الإيمان والعقيدة عام 1981م. وهذا المجمع (الدائرة) هو من أهم المجامع الفاتيكانية إذْ يراقب ويصحح ويضبط جميع الاتجاهات اللاهوتية والعقدية في الكنيسة الكاثوليكية الجامعة.

ردود الفعل على انتخابه خلفاً للبابا يوحنا بولس الثاني جاءت متضاربة في العالم الكاثوليكي.

التيار المحافظ ارتاح إلى انتخابه. والتيار الاصلاحي رأى، على مضض، أنه ربما سيخفف تمسّكه بالتقليد معتبراً أنه، في أي حال، لن يكون انتخاب البابا بنديكتوس السادس عشر سوى مرحلة انتقالية. أما التيار التقدمي في الكنيسة فقد أصيب بخيبة شديدة. اللاهوتي البرازيلي الشهير ليوناردو بوف الناطق باسم «لاهوتيي التحرير» في أميركا اللاتيينة، والذي ألزمه الصمت الكاردينال راتزينغر عندما كان رئيساً لمجمع «العقيدة والإيمان» قال عنه في وسائل الإعلام، قبيل انتخابه: «إنه الكاردينال الذي يحصد أكبر كره من الكنيسة الكاثوليكية الجامعة، إذ إنه حرم 140 لاهوتياً إصلاحياًّ أو تقدمياًّ، وأذل العديد من المجامع الأسقفية في العالم بطريقته المتصلّبة والمتعصبة في تناول مسائل الإيمان والعقيدة».

فهل يمكن للبابا الجديد أن يبدّل قناعاته وينتهج سياسة كنسية تناقض مسلكه السابق ؟ على الأرجح أنه لن يفعل ذلك ولو أنه، بعد انتخابه، صرّح غير مرّة عن رغبته في الحوار والانفتاح ليبدّل الصورة التي شاعت عنه بأنه «أصولي» عنيد.

تنقسم الآراء حياله في موطنه ألمانيا عكس سلفه البابا يوحنا بولس الثاني الذي

كان موضع إجماع في بلده الأصلي بولونيا.

وأظهر استطلاع للرأي نشرته مجلة «در شبيغل» الألمانية أن الألمان الذين يعارضون انتخاب الكاردينال جوزف راتزينغر رأساً للكنيسة الكاثوليكية يفوق أولئك الذين يؤيّدونه. وكانت نسبة المعارضين 36 في المائة في مقابل 29 من المؤيدين، ولم يُدلِ 17 في المائة برأيهم.

نذكر، فيما يلي، بعض المواقف التي اتّخذها الكاردينال جوزف راتزينغر والتي تضعه في خانة المحافظين المتشدّدين:

بعد أن كانت الحركة المسكونية، أي الحركة التي تسعى إلى توحيد الكنائس المسيحية، تخطو خطوات إلى الأمام، لا سيما في النصف الثاني من القرن العشرين، جاءت رسالة بعنوان «إعلان الرب يسوع» أعدّها الكاردينال راتزينغر ووقّعها البابا يوحنا بولس الثاني اعتبرت أن الكنائس التي لا تمارس الأسرار الكنسيّة بكاملها لا يمكن اعتبارها كنيسة حقيقية بكل معنى الكلمة، وأن الكنيسة الكاثوليكية تبعاً لذلك هي وحدها التي يمكن اعتبارها كنائس بالمعنى الكامل للكلمة. فالبروتستانت هم «جماعات» مسيحية، والأرثوذكس كنائس «منقوصة» العقيدة لأنها لا تؤمن بأولوية أسقف روما، أو خليفة بطرس الرسول وعصمته. لقد اعتُبر هذا البيان نكسة كبيرة في مسيرة الحركة المسكونيّة، أو حركة وحدة الكنائس.

وتدخّل راتزينغر في الشؤون الأوروبية وأبلغ مجلة «الفيغارو» الفرنسية أن على الاتحاد الأوروبي أن يعيد النظر في مسألة تضمين الدستور إشارة إلى استلهام الإرث المسيحي (وليس الديني) لأوروبا. وفيما يتعلّق بانضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي رأى الكاردينال الألماني أن « على تركيا أن تحاول إقامة رابطة ثقافية مع دول عربيّة مجاورة لها، وأن تحتلّ مقعد الصدارة ضمن منظومة ثقافية تتّفق مع هويتها». فهو، إذاً، يرفض انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي لأنها بلد مسلم، ويخشى -إذا ما انضمّت- على الهوية المسيحية لأوروبا.

وفي رسالة عامة أصدرها الكاردينال راتزينغر، حارس العقيدة الرومانية، في تموز (يوليو) من العام 2004م، أرسلها إلى أربعة آلاف أسقف كاثوليكي في العالم، انتقد بلهجة شديدة الحركات النسائية الراديكالية حرصاً منه على عدم تفكك العائلة التقليدي. أحدثت الرسالة صدمة في أوساط اللاهوتيين الليبراليين والتقدميين في أميركا الشمالية وألمانيا وغيرها من البلدان، كما أزعجت الحركات النسوية التي تناضل في سبيل المساواة بين الرجل والمرأة.

اتّهم الحركات النسوية بأنها، من جهة ، تعمل على «جعل المرأة خصماً للرجل» وأنها، من جهة ثانية، «تتجاهل الاختلاف الجنسي لتسلط الضوء على الاختلاف الثقافي». ويخلص إلى القول بأن «للمرأة وللرجل الحقوق نفسها، ولكنّ دعوة كل منهما ووظيفته لا يمكن أن تتطابقا».

جاءت رسالة الكاردينال راتزينغر لتؤجج الصراع القائم في الكنيسة الكاثوليكية (وغير الكاثوليكية) منذ مدّة طويلة ما بين خط تقليدي وخط ليبرالي متقدّم حول مسائل مطروحة على الضمير البشري لا سيما فيما يتعلّق بأساليب منع الحمل، والطرق الطبية الجديدة المتعلّقة بالإخصاب والولادة، والإجهاض، والمثلية الجنسية، وغيرها من المسائل التي خطت بعض الدول خطوات كبيرة في شرعنتها، وبقيت الأديان تقف بشأنها مواقف تقليدية.

وبسرعة توالت الردود على مواقف الكاردينال من قضايا علاقة المرأة بالرجل. وتساءل بعض اللاهوتيين الليبراليين وبعض الحركات النسوية لماذا لا تفتح الكنيسة ملفات تواطؤ الكنيسة مع الهيمنة المجتمعية الذكورية على حساب حقوق المرأة؟ فالمرأة لا تزال في الكنيسة -حقوقياً وعملياً- في دونية. لماذا لا تمارس المرأة وظيفة الكهنوت التي بقيت حكراً على الرجل علماً أن هذا الأمر لا يرتكز على نصوص إنجيلية بل على التقليد ؟ لماذا بقي اللاهوتيون الرجال هم وحدهم الذين يصوغون اللاهوت والقوانين الكنسيّة لجميع أعضاء مجتمع المؤمنين؟ لماذا لا يسمع كلام المرأة أقلّه في القضايا التي تتعلّق بها مباشرة

كالحمل والإخصاب والولادة وغير ذلك ؟

على أيّ حال، وبصرف النظر عن الآراء والمواقف حيال شخصه ومعالم شخصيته وتوجّهاته، تواجه البابا الجديدَ، وعبره الكنيسة الكاثوليكية، تحدّياتٌ جمّة تكوّنت من جرّاء القضايا العالمية الراهنة وموقف الكنيسة الرسمي، حتى هذه الساعة، من تلك القضايا. نذكر من تلك التحدّيات أهمّها وهي أربعة:

1– مركزية السلطة الرومانية: إن كاريزما البابا البولوني الراحل حملته إلى أن يصبح «كاهن العالم بأسره». كما أن إيمانه العميق بأولوية السدّة البطرسية على أساقفة العالم أجمع، وتصوّره لدعوته التبشيرية الجامعة، وحلمه بإقامة نظام أخلاقي شمولي، كل ذلك أفشل مكتسبات المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م) التي فتحت الكنيسة الكاثوليكية على العالم المعاصر، وأبرزت مكانة وسلطة واستقلالية الكنائس المحلّية، وأسست لحوار صادق وفعّال مع الكنائس غير الكاثوليكية ومع الديانات الأخرى.

فعلى البابا الجديد أن يجابه التحدّيات التي تواجه تلك السلطة البابوية الشمولية والشديدة المركزية، والبيروقراطية الرومانية التي تتغاضى عن الأوضاع الخاصة بكل كنيسة محلية. فهناك، على سبيل المثال، تململ شديد من جرّاء تعيين الأساقفة من قِبَلِ البابا (أي الدوائر الفاتيكانية) دون الرجوع إلى المجامع الكنسية المحلية، وغير ذلك من ممارسات سلطوية تبتعد بعداً شديداً عن روح الديمقراطية. صحيح أن الكنيسة لا تعترف بالديمقراطية في إدارتها الذاتية، لكن الديمقراطية أصبحت ضرورة أساسية في عالمنا الراهن.

2- الطلاق مع المجتمع الحديث: لقد حلّ ما يشبه الطلاق ما بين الكنيسة والعالم المعاصر. ومن ظواهر هذا الطلاق تدنّي الممارسة الدينية لدى المسيحيين، وضعف الإيمان بالمعتقدات التقليدية، وعدم التقيّد بالقوانين والأعراف الأخلاقية والأدبية. فعلى سبيل المثال: فيما كان 40 بالمائة من كاثوليك فرنسا يذهبون إلى قداس الأحد بعد الحرب العالمية الثانية تدنّى عددهم

اليوم إلى نسبة 10 بالمائة فقط، والإقبال على تقبّل سرّ العماد هبط في فرنسا من 90 بالمائة في الخمسينات إلى 60 بالمائة اليوم. أقلّ من ثلثي الفرنسيين يصرّحون اليوم بأنهم كاثوليك مقابل 81 بالمائة في بداية حبرية يوحنا بولس الثاني.

هناك انتقادات كثيرة تصدر عن المؤمنين الكاثوليك حيال مواقف الفاتيكان من استعمال وسائل منع الحمل، والمساكنة، والإجهاض، والتلقيح الاصطناعي، وغير ذلك... ولا يكتفي المسيحيون بالانتقاد بل يذهبون إلى عدم الخضوع للقواعد الأخلاقية التي تخطها الكنيسة في المسائل المذكورة.

3- عزوبية الكهنة: في التقليد الكاثوليكي الشرقي المتّبع يجوز للرجل المتزوّج أن يصبح كاهناً ولا يجوز لعازب أن يتزوّج بعد أن يصبح كاهناً. أما في التقليد الكاثوليكي الغربي اللاتيني فيحتّم على الكاهن أن يكون عازباً قبل سيامته وبعد سيامته. ولا شيء ـ من باب العقيدة ـ يمنع تغيير هذا التقليد. إنها السلطة الفاتيكانية التي تتمسّك باستمرار بهذا الأمر. أصوات كنسيّة عديدة في الغرب تنادي بإبطال هذا التقليد خاصة أن التراجع بالدعوات الكهنوتية آخذ في الازدياد بشكل مقلق. ففي فرنسا كان يتمّ، في الخمسينات، سيامة حوالى ألف كاهن سنوياً، في العشرين سنة الماضية لا تتعدى السيامات الكهنوتية 110 سنوياً. كان عدد الكهنة في فرنسا، في العام 1960م، حوالي 41 ألف كاهن، أما اليوم فعددهم انخفض مقدار خمسين بالمائة، علماً أن ثلثي هؤلاء عمرهم يتعدى الستين عاماً. أما عدم سيامة المرأة كاهناً فهو أمر محتوم ولا يبدو أن الكنيسة يمكن أن تعيد النظر فيه.

4- الحوار مع الكنائس الأخرى: لقد بذل البابا الراحل يوحنا بولس الثاني جهوداً كبيرة في سبيل تحقيق الوحدة مع الكنائس غير الكاثوليكية. لكن جهوده لم تثمر إثماراً كبيراً. فبعد انفراط الاتحاد السوفياتي، تفاقمت الأزمات ما بين الكثلكة والأرثوذكسية من جرّاء اتّهام هذه الأخيرة الأولى بالاقتناص، أي بتبشير الأرثوذكس، كما أن البابا الراحل لم يحقق حلمه بزيارة بطريرك روسيا ألكسي

الثاني. كما ظلت أن العلاقات مع الأنغليكان متأزّمة. فالعقبة الكبرى في سبيل الاتحاد هي دون شك سلطة البابا الشاملة وعصمته. ومن الصعب جداً التفاؤل بأن البابا الجديد سَيُقْدِمُ على إعادة النظر في هذه المسألة، لا سيما أنه هو الذي أصدر رسالة وقّعها البابا اعتبر فيها أن الكنائس غير الكاثوليكية لا يمكن اعتبارها كنائس حقيقية وكاملة الشروط.

وفي الخلاصة، أن الإصلاح في الكنيسة الكاثوليكية الرومانيّة هو في مدّ وجزر. بعد قرون وسطى ظلاميّة تحجّرت فيها الكنيسة الغربية جاء «الإصلاح البروتستانتي» ليحفّز الكنيسة الكاثوليكية على المباشرة في إصلاح داخلي اتّخذ خطّ المحافظة والتقليدية. وتبرز مرحلة « المجمع الفاتيكاني الثاني » علامة فارقة في تجدد الكنيسة الكاثوليكية. أما اليوم، فالتحدّيات المطروحة على هذه الكنيسة ـ وغيرها من الكنائس الأخرى ـ عديدة وكبيرة وشائكة. فهل تستطيع الكنائس الاستجابة لمتطلّبات أبناء زمننا بما يضمن سلامهم الأرضي وخلاصهم الأبدي ؟

* * *





الشرق والغرب : المحدّدات والمؤثرات

علي بن إبراهيم النملة(*)

زادت في السنوات الأخيرة أفكار وممارسات الحوار بين المسلمين والغرب، وأضحى يسمّى اصطلاحاً الحوار بين الإسلام والغرب، وكأن الإسلام هو الطرف الأول والغرب هو الطرف الثاني في الحوار. والمتمعّن في هذا الاصطلاح يدرك الغرض من إطلاقه، إذ إن الإسلام، ثقافياً، منطلق واحد يحمل أفكاراً محددة منشؤها من كتاب الله -تعالى- القرآن الكريم، وسنة رسوله محمدﷺ. أما الغرب فهو تجميع لعدة ثقافات، بعضها تنطلق من منطلق ديني كالنصرانية واليهودية، وبعضها تنطلق من منطلق متناقض مع الدين ومحارب له في الحياة العامة، كالعلمانية والشيوعية والاشتراكية والإلحادية، ثم في صياغتها الأخيرة باسم العولمة الثقافية، وغيرها من الملل والنحل التي تقف طرفاً آخر في هذا الحوار القائم الآن مع الإسلام.

والأصل أن يقوى الحوار، ويستمر ، ويتخذ أشكالاً متعددة بحسب المقام، حوارات فردية أو جماعية، علمية أكاديمية أو فكرية ثقافية، تجارية أو اجتماعية، إذ لا يملك المرء اليوم إلا أن يكون طرفاً في هذا الحوار المستمر.

ومع أن فكرة الحوار ليست جديدة على هذه الثقافة، إلا أنه يستغرب المرء

---

* كاتب وباحث من السعوديــة.

تحفظ بعض المعنيين من الحوار مع الآخرين بحجج، منها ارتباط الحوار بالتنصير[1]، وارتباطه كذلك بالتهيئة للاستعمار، ونحو ذلك من حجج وقتيّة قد لا ترقى إلى العلمية الموضوعية، وليس لدى المسلمين ما يخفونه عن غيرهم ليتحفظوا على الحوار معه[2]، وليس لدينا -نحن المسلمين كذلك- ما نخشاه من الانهزام في الحوار، إذ إن النجاح ليس هو المقصود من الحوار فليس النجاح فيه هدفاً بل إن النجاح وسيلة لا غاية، وعدم النجاح يُعْزَى إلى المحاوِر، وليس إلى الموضوع المتحاور فيه، وإنما الغاية هي نقل المعلومة الصحيحة عن الإسلام، وتلقي المعلومة الصحيحة عن الثقافات الأخرى، ليكون هناك إقناع واقتناع.

وأهم من هذا كله أن يقوم الحوار على المعلومة الصحيحة الواضحة، وأن يقوم على النِّدِّيَّة بين المتحاورين، وأن تكون هناك نقاط تلاقٍ، كما تكون هناك نقاط اختلاف، ليكون للحوار مغزىً وثمرة، دون خوف من الغرب على الإسلام، ودون خوف من الإسلام على الغرب[3].

وقد تناول الدكتور صالح بن عبدالله بن حميد في أحاديثه عن الحوار وبيّن طرقه وآدابه وأصوله، ونشر هذا في أكثر من مكان ومقام[4].

وحوار الأديان قضية قديمة تتجدد مع الزمان، ويزيد من الاهتمام بها ازدياد الإقبال على الإسلام[5]، فتهب العقائد الأخرى، لا سيما النصرانية في محاولة للتركيز على نقاط اللقاء.

ومعلوم لدينا أن هذا الحوار قد بدأ مع أول هجرة للمسلمين إلى الحبشة، فحاورهم النجاشي حواراً يريد منه، أو أراد منه، أن يصل إليه من آمن بالبعثة وتوفي مسلماً مؤمناً بالله ورسوله محمد ﷺ، ثم قدم وفد نجران إلى الرسول – عليه الصلاة والسلام – وكان بينه وبينهم حوار انتهى بإسلام بعضهم على الأقل، وكان هناك حوار بين موفد النبي ﷺ وهرقل عظيم الروم، وكل هذه الحوارات مسجلة في سيرة المصطفى – عليه الصلاة والسلام–[6]. واستمر الحوار إلى يومنا هذا في نماذج فريدة، يريد منها المحاور المسلم إقناع الغير بالرسالة طموحاً إلى إسلامه أو موادعته.[7]

والذي يجمع بين الحوارات الفاعلة انطلاق المحاور المسلم من قوة الإيمان بالله -تعالى-، وبالرسالة والرسول ﷺ، ويكفي أن نتذكر موقف ربعي بن عامر – رضي الله عنه – في قوله: «إن الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»[8].

أما إذا لم ينطلق المحاور المسلم من هذه القوة فإن الأمر لم يعد يأخذ صفة الحوار، بل يمكن أن نسميه بأي اسم آخر، كالاعتذار، أو الدفاع، أو التبرير/ أو التسويغ لأحداث وقتية، قد تلصق بالإسلام، أو قد تنطلق على أنها من هذا الدين، بينما هي ليست منه، وإن كانت منه فالاعتذار، أو التبرير/التسويغ، أو الدفاع يأتي لأنها أوامر أو نواهٍ، لا تعجب غيرنا، فيُعتذر عنها، مع شعور بالدونية في مقابل الآخر.

ومتى ما سيطر عامل الدونية والفوقية في أي حوار فإنه لا يسمى حواراً بالتعريف الإجرائي للحوار بين عقيدتين، ومثله في ذلك حوار رئيس العمل الجاف الجلف مع عامله الضعيف المنكسر الخائف[9].

ومن ناحية أخرى يظهر أن المحاور الآخر قد وضع تصوراً في ذهنه للحياة والعلاقات، وأراد من الآخرين أن يقرَبوا منها، في وقت هو فيه الغالب والمسيطر على الحياة الاقتصادية والثقافية والفكرية، ولذا فإن مقياسه نابع من نظرته هو، ولذا يقوم حواره على اهتمام الغير بأنه لم يصل إلى المستوى الاقتصادي، والسياسي، والثقافي والفكري، الذي وصل إليه هو، وإن يكن قد بنى هذا كله على مقدمات خاطئة، وقواعد غير راسخة، ولكنه لا يعترف بذلك، ومن هنا، ولهذين العاملين المتوافرين في المتحاورين، من الجهتين يفقد الحوار الغرض الذي قام من أجله، ولا يكون الإقناع والاقتناع هدفاً أساسياً من أهدافه، فالقوي في هذا الحوار يريد أن يملي أفكاره، والضعيف فيه يريد أن يعتذر عن أفكاره، رغبة منه في محاولة التقريب.

ويظهر أننا لا نزال نحتاج إلى الوقت غير المحدد الذي نقوي فيها انتماءنا لهذا الدين، فنفهمه فهماً يؤهلنا إلى تقديمه إلى الغير بالقوة المطلوبة التي لا تعني

بالضرورة العنف، كما قد يُفهم منها.

وهناك جملة من الكتّاب والكاتبات يتحفظون على فكرة الحوار مع الغير، ممن يختلفون عنا في الدين، بل إن أحد المؤلفين قد وصل به الرأي إلى تحريم التعامل مع فئة أولئك الناس، ممن نطلق عليهم اليوم اسم المستشرقين. ويرى هذا المؤلف أن التعاون معهم إنما هو من باب الموالاة لهم، ويورد نصوصاً شرعية تؤيد ما ذهب إليه في رأيه، يبرز هذا في كتاب «رؤية إسلامية للاستشراق» للدكتور أحمد عبدالحميد غراب[10].

والحوار الذي يتحفظ عليه بعض الناس، من الرجال والنساء، هو ذلك الحوار الذي يشعر فيه المحاور المسلم بالدونية، أمام الغير، الذي يُشعر من يحاورونه بأنهم، أي المحاورين، على قدر كبير من العلم والمعرفة والتفوق الحضاري، وهذا ما يثيره الأستاذ الدكتور حسن بن فهد الهويمل، في حديثه عن الاستشراق، في مجلة المنهل، حينما يركز على مشكلة عدم التكافؤ بين المتحاورين، بسبب شعور طرف منهما بالفوقية على الطرف الآخر، دون شعور الطرف الآخر، بالضرورة بالدونية تجاه المحاور[11].

والخطأ ليس في الحوار ذاته، بل هو في المحاوَرين، بفتح الواو وكسرها. والمحاور المسلم مطالب بعدم الهوان: ﴿ولا تَهنوا ولا تَحزَنوا وأنتم الأَعْلَوْنَ إن كنتم مؤمنين﴾[12]. والعلو هنا مربوط بالإيمان، لا العلو المربوط بالغطرسة والعرقية والجنس البشري، بل العالي هنا هو المؤمن أين يكون، وكيف يكون، ومتى يكون، وإذا تحقق الإيمان لدى الشخص تحقق لديه العلو الذي يفرض نفسه على الآخرين.

لقد تعرَّض الإسلام لحملات من التشويه، على أيدي بعض المستشرقين والمنصِّرين. وهو يتعرض لهذا في زمننا الحاضر، ولكن هذه الحملات لا تعني أن تتوقف دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، بالتحاور معهم، وتبيان ما عمي من الإسلام عليهم، ومن دياناتهم التي ينتمون إليها[13].

والجاليات المسلمة في مجتمعات غير مسلمة، والجاليات غير المسلمة في المجتمعات المسلمة تتعرض دائماً لنوعٍ من أنواع الحوار، وشكلٍ من أشكال الحصول على المعلومات المباشرة من الأخلاص المخلصين في علمهم ونباهتهم، وحملهم الهمَّ، ولا يتصور أن يمتنع مسلم مسؤول في قضية ما عن تبيان حقيقتها التي يعرفها هو، وذلك بحجة أن هناك موقفاً من الحوار.

والمجتمع العربي جزء من المجتمع الكبير جداً، يتأثر فيه ومنه، وهو يؤثر فيه كذلك، بحكم هذه الخصوصية التي يصر المجتمع العربي على التوكيد عليها، رغم محاولات التنصل من هذا التوجه، بل المملل من ترديده، ورغم ما قد يقال: إنها ليست خصوصية، يتفرد بها المجتمع ، بقدر ما هي قاسم مشترك، لجميع من يحملون هَمَّ هذه الخصوصية، إلا أن المجتمع العربي يمثل هذه الخصوصية، في هذا الزمن أصدق تمثيل، إذا ما قورن بالمجتمعات الأخرى، وهذا سر من أسرار تأثير هذا المجتمع الصغير على المجتمع الكبير جدّاً.

وهناك تخوف من تأثر المجتمع العربي بالمجتمعات الأخرى، لا سيما تلك التي تسلمت زمام الحضارة والنهضة وسارت بهذا الزمام إلى درجات متقدمة جدّاً من العلم والنماء، جعلته يخرج من محيط الأرض.

والتخوُّف يأتي من الخشية من أن يكون التأثر على حساب المبادئ، التي يؤكد عليها فعلاً وقولاً، وتبنِّي ثقافة بديلة، تهتم بالدنيا على حساب الآخرة[14].

وحيث إن هذا المجتمع يرغب في النهوض، مثله في ذلك مثل غيره من المجتمعات، وحيثما توافرت مقومات النهوض المادية والبشرية، وأراد أن ينهل من علم المادة، فليس أمامه إلا أن يطرق المدن الجامعية المتقدمة علماً وبحثاً. فذهبت مجموعة كبيرة من أبناء المجتمع إلى معقل الحضارة والعلم، في أوروبا وأمريكا وروسيا، ونالت من هناك المؤهلات العلمية العالمية في شتى فنون المعرفة، حتى بعض فروع العلوم الإنسانية أخذت من هناك.

وهنا يبدأ التأثر والتأثير، إلا أن الوفود الأولى في معظمها اكتفت بالتأثر أكثر من

التأثير، الذي لم يتضح بصورة تدعو إلى الفخر إلا في الثمانينات الهجرية، السِّتينات الميلادية، عندما كثرت الوفود، وبدأت بوادر الثقة بالذات، وبالمبادئ تبرز بصورة أكثر وضوحاً.

ومن هنا برزت إزاء هذا الأمر مواقف ثلاثة:

الموقف الأول: موقف المتأثر تأثراً مطلقاً، ويرى مثالية ذلك المجتمع، وضرورة أن يكون قدوة في مجالات الحياة كلها!

الموقف الثاني: موقف الرافض مطلقاً، ويرى خطر ذلك المجتمع، وضرورة تجنبه، والاكتفاء منه بما ينتجه مادياًّ، بحكم أنه لا غنى عن هذا المنتج، ولذا يرى هذا الفريق عدم التعامل المباشر معه، ويكتفي منه بالتأثير عليه فقط!

الموقف الثالث: وهو الذي يحتل المرتبة الوسط، فيؤمن بالتأثر بأي مجتمع أو بيئة، كما يؤمن بالتأثير على أي مجتمع وبيئة، ذلك أنه يملك الثقة بما لديه من مبادئ ومُثل ومنطلقات، وثقته هذه سمحت له بالتأثر؛ فيما لا يطغى على ذاتيته وخصوصيته وتميزه، كما سمحت له بالتأثير، لأنه يؤمن بأن ما لديه نافع ومفيد، ليس له ولبيئته فحسب، بل للجميع، ولا حق لأحد أن يحجره أو يحجبه عن الآخرين.

والموقف الأول (القبول المطلق) أو التأثر المطلق فيه خطورة واضحة على المجتمع المتميز.

والموقف الثاني (الرفض المطلق) أو التأثير فقط فيه خطورة واضحة أيضاً على المجتمع المتميز، ذلك أن الأول يميّع فكرة التميّز والخصوصية، والثاني يقوقع هذا التميز والخصوصية.

وهذا الموقف لم يصدر من فراغ، وليس هو تأثراً ذاتياً بالمجتمع الآخر فقط، بل إن هذا المجتمع المتأثر به قد أملى على المتأثرين مباشرة أو عملياًّ أنه إنما وصل إلى ما وصل إليه بفضلٍ من تخلّيه عن المبادئ التي كان يقوم عليها، لا سيما

الدينية منها ، ولذا فإذا كانت المجتمعات الأخرى لا تزال تعيش حالة من التأخر، وتريد النمو فإن عليها أن تتخلّص من بعض مبادئها التي يعتقد، بالقياس، أنها هي التي تحول دون نموها، الأمر الذي يحتاج معه إلى مواجهة علمية موضوعية، تخفف من هذا الاندفاع الذاتي نحو الغير، بسبب عدم الرضا عن الواقع المحلي، وربط أسباب عدم الرضا بالأسلوب الذي تطبق فيه المبادئ[15].

وهذا كله داخل في مفهوم الحوار العام مع الثقافات الأخرى، الذي يتم بأساليب مختلفة، ومنها هذا الشعور بالدونية أمام الغير، الأمر الذي ينبغي عملياً التخلص منه متى ما بنيت الثقة بالذات القائمة على الوضوح في فهم الإسلام والإيمان، اعتقاداً بأنه دين لا كمثل الأديان الأخرى[16]، لا يقف في طريق النمو، بل لا يقف في طريق التأثر الموجَّه والمؤصَّل.

وللحوار أشكال وأساليب كثيرة منها المناظرة التي كان يتزعمها الشيخ الداعية الراحل أحمد ديدات، ومنها الجدل المباشر، ويدخل في مفهوم المناظرة، ومنها المؤلفات والردود والمؤتمرات والمراكز الدينية والعلمية التي تقوم في المجتمعات غير المسلمة. ووجود المراكز الدينية والعلمية غير المسلمة في المجتمعات المسلمة يعد نوعاً من أنواع الحوار، الذي يفضل بعضهم تسميته بحوار الحضارات والثقافات، ابتعاداً خجولاً عن لفظة الدين، لما فيها من الحساسية لدى بعضهم من غير المتدينين من أبناء المسلمين، وغير المسلمين من أبناء الديانات الأخرى.

والحوار الحضاري والثقافي لا يمكن أن يخلو من المسحة الدينية، ذلك أن الحضارات والثقافات القائمة الآن إنما قامت على الدين ، وتفوح رائحتها بالخلفية الدينية التي انطلقت منها، رغم تهميش الدين ظاهراً على الأقل. واستعراض الأسماء، سواء أسماء الأشخاص والمدن، أم المرافق الحضارية والثقافية لا تكاد تخلو من خلفية دينية .

وإزاء هذه الأفكار المنثورة حول الحوار صار لزاماً على المسلمين أن يخطوا خطوات إيجابية في هذا المضمار.

هذا التحدي الذي يواجه المسلمون اليوم من هذه التيارات لم يكن جديداً على المسلمين، فالصراع بين الحق والباطل، والصراع بين الخير والشر مستمر وقائم، وقد شاءت إرادة الله -تعالى- أن يستمر هذا الصراع مع استمرار الحياة.

والحوار يقتضي التكافؤ بين المتحاورين، كما يقتضي الاتفاق على المقدمات، أو على بعضها على الأقل، ومن الطيب دائماً أن نتحدث نحن المسلمين عن أجمل ما في الإسلام بنص الآية: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾[17].

إلا أن الملحوظ على بعض المتحاورين تركيزهم على سماحة الإسلام، وهذا أيضاً أمر مطلوب إذا عرضت سماحة الإسلام ، بعيداً عن إشعار الآخرين بأننا ندافع عن ممارسات قد لا تدخل في مفهوم سماحة الإسلام[18]، وهي تحسب على أصحابها ولا تحسب على الإسلام.

وقد يرى بعض المتحاورين أن التركيز على سماحة الإسلام مدعاة إلى قبوله في المبدأ، ثم يمكن حينئذ الحديث عن الظواهر التي قد لا ترى في نظر بعضنا أنها تترجم سماحة الإسلام، كالجهاد والحدود ونحوها، مما تعاني من هجوم صارخ من منظمات وهيئات وأفراد.

إن هذا المبدأ في الحديث قد يعني تفسيرات عدة، قد يكون منها محاولة إخفاء هذه المفهومات العملية الإسلامية عن الغير، بسبب الخجل من إبرازها، إنها إنما قامت لترسيخ سماحة الإسلام وحرصه على الأمن الشامل في كل مفهوماته.

ومع الخجل قد يأتي سبب آخر يوحي بعدم الاقتناع بهذه الحدود والجهاد أو نحوها، على اعتبار أنها غير مرعية في الغالب، وغير مقتنع بها، في الغالب أيضاً، من الطرف الآخر في الحوار. وهذا مزلق عقدي خطير يؤثر على إيمان المرء، وقد يؤدي إلى نتائج وخيمة في مسألة الإيمان.

ولا يظهر أن هذا السبب قائم لدى كثير من المتحاورين في الطرف الإسلامي، لا سيما المعنيين في الحوار من أهل العلم، ولو ظهر على بعضهم منطلق الاعتذار والتبرير والدفاع.

وعلى أي حال، فليس المقصود، هنا، الحكم على الناس، ولكن الملحوظ أن الحوار أضحى ظاهرة، تتزايد الحاجة إليها، مع هذا العصر الذي تتسابق فيه الأحداث، ويظهر اسم الإسلام فيه بصورة غير دقيقة مرتبطة غالباً بأحداث غير سارة، كالأعمال التخريبية، ولا تعكس بالضرورة سماحة الإسلام، بل ربما لا تعكس بالضرورة، وفي بعض الحالات، الفهم الصحيح للإسلام.

وعليه، فلابدّ من تشجيع الحوار، والدعوة إليه والمشاركة فيه في أي شكل من أشكاله السلمية المتعددة. ولا بدّ من التوكيد على أشكال الحوارات الودية التي تظهر نتائجها إيجابية، قائمة على الإقناع والاقتناع، والتأثير والتأثر، بعيداً عن الأشكال الأخرى، التي تزيد الفجوة، ولا تخدم أيّاً من الطرفين المتحاورين.

* * *

1- انظر: «التبشير والحوار» في : سعود المولى، الحوار الإسلامي المسيحي: ضرورة المغامرة، قدم له: الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، بيروت، دار المنهل اللبناني، 1416هـ/ 1996م، ص127-136.

2 - انظر: زينب عبدالعزيز، حرب صليبية بكل المقاييس، ص27-53.

3 - عبدالله عبدالدائم، العرب والعالم وحوار الحضارات، دمشق، دار طلاس، 2002م، ص136.

4 - صالح بن عبدالله بن حميد، أصول الحوار وآدابه، جدة، دارة المنارة، 1415هـ/1994م، ص40.

5 - وانظر أيضاً في آداب الحوار: عمر بن عبدالله كامل، «آداب الحوار وقواعد الاختلاف» في المؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1425هـ/2004م، ص34.

6 - عبدالسلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، ط2، القاهرة، المؤسسة العربية الحديثة، 1383هـ/1978م.

7 - محمد خاتمي. حوار الحضارات، ترجمة: سرمد الطائي، دمشق، دار الفكر، 1423هـ/2002م، ص152.

8 - عبدالسلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، وانظر أيضاً: أبو الحسن علي الحسني الندوي، الإسلام والغرب، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م، ص19-20.

9 - انظر: نماذج من هذا الموقف الاعتذاري في : كلثوم السعفي، نحن والغرب، حوارات مع : حمادي الصيد، وسهيل إدريس، والطاهر لبيب، وعبدالمجيد الشرفي، ومحمد الطالبي، تونس، مؤسسة عبدالكريم بن

عبدالله، 1992م،ص138، وانظر في ذلك كذلك: عبدالوهاب المؤدب، أوهام الإسلام السياسي، ص231. وفي هذا المرجع الأخير ، الذي بذل فيه الكاتب جهداً كبيراً، وخلط فيه بين من يستحق ومن لا يستحق ، من منطلق تغريبي، يبرز فيه، حسب قراءتي له قدر من التأثر بالكُتّاب الغربيين المتطرفين، المتحاملين على الإسلام.

10 - أحمد عبدالحميد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، ط2، لندن، المنتدى الإسلامي، 1411هـ.

11 - حسن بن فهد الهويمل، «الفوقية الحضارية» ، المنهل ع471 (مج50)، (رمضان وشوال 1409هـ، إبريل ومايو 1989م، ص277-292).

12 - سورة آل عمران، الآية 139.

13 - أحمد عبدالرحيم السايح، الغزو الفكري، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1414هـ، ص157، سلسلة كتاب الأمة ص38.

14 - شاريل بينارد، الإسلام الديمقراطي المدني: الشركاء والمصادر والاستراتيجيات، واشنطن، مكتب راند للاتصالات الخارجية، 2002م، ص100.

15 - أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، القاهرة، دار الشروق، 2002م – ص303، سلسلة مكتبة الأسرة.

16 - أحمد بن سيف الدين تركستاني، الحوار مع أصحاب الأديان: مشروعيته وشروطه وآدابه في: المؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1425هـ/2004م، ص36.

17 - سورة المائدة، الآية3.

18 - انظر في ذلك: عبدالرب نواب الدين آل نواب، وسطية الإسلام ودعوته إلى الحوار، المؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1425هـ/2004م، ص48.





كيف يظهر العنف في سلوك الجماعات؟

زكي الميلاد(*)

أولاً: مقدمات نظرية في المنهج

طبيعة العنف

العنف ظاهرة قديمة ومعقدة ومركبة. وقد ارتبطت هذه الظاهرة بالاجتماع الإنساني في كافة مراحله وأطواره، القديمة والحديثة والمعاصرة، وفي مختلف التقسيمات الأخرى التي وضعتها العلوم الاجتماعية والإنسانية لتطور وتحول الاجتماع الإنساني. ومهما تعددت وتباينت الملامح والمكونات الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الاجتماع الإنساني، ومهما اختلفت وتباينت الملامح والمستويات المدنية والحضارية.

فظاهرة العنف لا يمكن أن تتحدد بزمن أو بعصر معين، فقد كانت لها تشكلات في جميع الأزمنة والعصور. ولا يمكن أيضاً أن تتحدد بدين أو عقيدة خاصة، فقد ارتبطت بجميع الديانات من حيث الانتساب البشري، وكانت لها تشكلات في المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية. كما لا يمكن أن تتحدد بثقافة أو هوية معينة، فقد كانت لها تشكلات في مختلف الثقافات والهويات. وهكذا من جهة تباين المستويات الحضارية والمدنية، فالعنف ليس ظاهرة خاصة بالمجتمعات غير المدنية أو الأقل تمدناً، فهو يمثل ظاهرة حتى في المجتمعات التي توصف كذلك بالتمدن والتحضر.

(*) كاتب من السعودية، رئيس تحرير مجلة الكلمة.

لكن الذي يختلف بين هذه التقسيمات والتصنيفات هو في صور التعبير عن العنف، وفي طبيعة أنماطه السلوكية، وفي نوعية المسوغات التي تبرر له، أو تكسبه مشروعية، أو تحدد له مصلحة ما.

وليس المقصود من هذا التصوير والإطلاق إعطاء العنف صفة التحكم والبقاء، أو التبرير له بأي صورة كانت. وإنما المقصود تجريد العنف من أي صفة ثابتة تلصق به أو تتلازم معه، فالعنف لا دين له ولا هوية ولا ثقافة، ولا حتى مدنية. هذا من حيث إنّ العنف ظاهرة قديمة.

العلوم الاجتماعية وظاهرة العنف

لقد توقفت العلوم الاجتماعية والإنسانية كثيراً أمام ظاهرة العنف، دراسة وتوصيفاً وتحليلاً. دراسة لمعرفة كيف تنشأ هذه الظاهرة وتتطور وتتجذر، وتوصيفاً لمعرفة ملامحها وأنماطها وصورها، وتحليلاً لمعرفة عناصرها ومكوناتها ومنطقها الداخلي. وقد عكست هذه العلوم خبرتها المعرفية والمنهجية في التعامل مع هذه الظاهرة التي فرضت وجوداً يستدعي الاهتمام بها بدرجة عالية، بسبب حساسيتها وخطورتها من جهة، وبسبب آثارها وتداعياتها من جهة أخرى.

ولأن العنف ظاهرة قابلة للانقسام والتعدد من حيث توصيفاتها وأنماطها، لهذا فقد خضعت هذه الظاهرة إلى دراسات وتحليلات عديدة بحسب تعدد العلوم الاجتماعية والإنسانية، فعلماء النفس حاولوا دراسة هذه الظاهرة من ناحية نفسية، باعتبار أن العنف في نظرهم يمثل سلوكاً عدوانياً له دوافعه النفسية الغريزية أو المكتسبة. الغريزية كالغضب والانفعال، والمكتسبة وهي تلك المؤثرات المتراكمة التي يتعرض لها الفرد في داخل بيئته الأسرية أو بيئته الاجتماعية، فالإنسان الذي يتعرض إلى العنف باستمرار أو يعيش في بيئة يمارس فيها العنف، تكون له قابلية أكبر في أن يصدر منه سلوكٌ عنيفٌ.

وعلماء الاجتماع حاولوا دراسة هذه الظاهرة من ناحية اجتماعية، باعتبار أن العنف يمثل ظاهرة اجتماعية تأثراً وتأثيراً، وليس مجرد ظاهرة فردية. تأثراً من حيث الدواعي والمسببات، وتأثيراً من حيث النتائج والتداعيات.

وحاول علماء السياسة دراسة هذه الظاهرة أيضاً، بوصفها ظاهرة سياسية، ترتبط بمفهوم السلطة من حيث التأثير عليها، أو من حيث العمل على الوصول إليها. وهكذا حاول علماء القانون دراسة هذه الظاهرة بوصفها تتصف بسلوك يتجاوز القانون ويعتدي على حرمة النظام العام. إضافة إلى علماء التربية والأخلاق الذين حاولوا كذلك دراسة هذه الظاهرة بوصفها تتسبب في إيذاء الآخرين والإضرار بهم، ولأنها تنطلق حسب رؤيتهم من دوافع عدوانية، وتتشكل في سلوك عدواني يتناقض مع قيم التربية في بناء الإنسان الصالح، ومع قيم الأخلاق في تهذيب النفس وإصلاحها.

لهذا ينبغي الاستفادة من خبرات هذه العلوم ومعارفها ومنهجياتها في طرائق النظر لهذه الظاهرة وأساليب التعامل معها، وفي فهمها وتوصيفها وتفسيرها. وهذا من حيث إن العنف ظاهرة معقدة.

مركب ظاهرة العنف

العنف ظاهرة مركبة من ثلاثة عناصر متصلة ومترابطة. العنصر الأول يتصل بعالم الأفكار، والعنصر الثاني يتصل بالبيئة الاجتماعية التي يتولد فيها العنف، والعنصر الثالث يتصل بالمظهر السلوكي للعنف.

ولا يمكن أن نفهم ظاهرة العنف دون النظر إلى هذه العناصر بصورة مركبة ومتصلة فيما بينها، والنظر إليها بصورة أحادية ومفككة لا يساعد على تكوين فهم ناضج وعميق لهذه الظاهرة. فعالم الأفكار هو العنصر الخفي لكنه الأكثر جوهرية في معرفة المنطق الداخلي لظاهرة العنف، فالأفكار هي التي تقوم بدور تشكيل المسوغات، وبناء القناعات، وإضفاء الشرعية على هذا النمط من السلوك.

والبيئة الاجتماعية هي التي تسهم في توليد البواعث والمحرِّضات الحسية، وخلق الانطباعات والصور الذهنية المحركة لهذا السلوك. والأفكار وحدها لا تكون مؤثرة، ولا تتحول إلى ظاهرة سلوكية إذا لم تجد ما يبررها، ويحفز عليها من داخل البيئة الاجتماعية. وبمعنى آخر إن الأفكار لا تكتسب قوة التأثير إلا إذا اتصلت بسياق تتفاعل معه، وبدون هذا السياق لا تتحول الأفكار غالباً من عالم النظرية إلى

عالم السلوك. والبيئة الاجتماعية هي التي تشكل السياق الذي يدفع تلك الأفكار باتجاه التحوُّل إلى نشاط سلوكي، وإلى ظاهرة تنزع نحو العنف؛ لأن العنف ظاهرة ليست طبيعية ومؤتلفة أو حتى مقبولة؛ لهذا فهي بحاجة إلى ما يبررها، ويحرض عليها، ويكسبها قدراً من المشروعية، ولا يتحقق ذلك إلا بواسطة مجموعة من الأفكار إلى جانب ما يصدّق هذه الأفكار من البيئة الاجتماعية على صورة وقائع وظواهر تتصف بالانتقائية، وتفسر بحسب تلك الأفكار وطبيعة منطقها الداخلي.

والنشاط السلوكي للعنف تتحدد صورته ونمطيته بحسب طبيعة الأفكار المكوِّنة له من جهة، وبحسب طبيعة البيئة الاجتماعية التي يتولد منها ويظهر فيها من جهة أخرى. وباختلاف هذه البيئات الاجتماعية قد تختلف أو تتعدد صور ظواهر العنف وأنماطه. ويمكن أن تتحد هذه الظواهر أو تتقارب من جهة عالم الأفكار، لكنها تختلف وتتعدد من جهة اختلاف وتعدد البيئات الاجتماعية.

وهذا التحليل يصدق فقط على عنف الجماعات وليس عنف الأفراد، وعلى العنف المنهجي أو المنظم وليس على العنف العفوي أو المنقطع. وهذا من حيث إن العنف ظاهرة مركبة.

أنماط العنف

هناك تقسيمات عديدة لصور وأشكال وأنماط العنف. فتارة يقسم بحسب صورته العامة، ومن هذه الجهة يقسم العنف إلى ثلاثة أقسام، العنف الصادر من الأفراد، والعنف الصادر من الجماعات، والعنف الصادر من الحكومات.

وتارة يقسم بحسب مجاله، ومن هذه الجهة يقسم العنف إلى أقسام عديدة، منها العنف الاجتماعي كالعنف الذي يمارس ضد المرأة مثلاً، ومنها العنف الاقتصادي كعنف الجرائم المنظمة الذي ينطلق بسبب دوافع مالية وتجارية، ومنها العنف الثقافي كالعنف الذي يمارس بسبب حرية التعبير، ومنها العنف السياسي كالعنف الذي يمارس بسبب المطالبة بالحريات العامة.. إلى غير ذلك.

وتارة يقسم بحسب المشروعية، ومن هذه الجهة يقسم إلى عنف مشروع وعنف غير مشروع. وتارة يقسم العنف بحسب زمنه، ومن هذه الجهة يقسم إلى عنف

عفوي أو طارئ كالذي يحدث بسبب ارتفاع الأسعار مثلاً، وإلى عنف منظم ومستمر.

وتارة يقسم العنف بحسب الهويات الدينية والثقافية، فيقال: عنف يهودي، أو عنف مسيحي أو عنف إسلامي، من جهة انتماء الأشخاص وليس الدين. وتارة يقسم العنف بحسب الدول والقوميات، فيقال: عنف إيرلندي، أو عنف باسكي نسبة لإقليم الباسك بين إسبانيا وفرنسا. وهكذا بحسب الطوائف والجماعات إلى غير ذلك من التقسيمات..

وتكشف هذه الأنماط عن مدى اتساع وانتشار ظاهرة العنف بين الدول والمجتمعات والهويات والثقافات، وكيف أن العنف لا مكان له ولا زمان، ولا حتى هوية ولا دين ولا وطن. كما تكشف أيضاً عن تعدد الأسباب والخلفيات المباشرة وغير المباشرة، الأولية أو الثانوية في تشكل هذه الظاهرة. وتكشف من ناحية ثالثة عن تزايد الاهتمام بهذه الظاهرة، وتوجه الأنظار إليها على نطاق واسع.

لهذا ينبغي أن نحدد صورة العنف الذي نقصده بالحديث، لكي تتحدد لنا الظاهرة بصورة يمكن ضبطها وتشخيصها، وتوصيفها بدقة ما أمكن. لا أن نتعامل معها بطريقة تتصف بالاختزال والإطلاق والتعميم. والضبط والتحديد هو من شرائط ومقتضيات التحليل العلمي والمنهجي، خصوصاً وأننا أمام ظاهرة لها قابلية التعدد والانقسام، والتشكل في صور وأنماط متباينة.

ثانياً: نظريات واتجاهات في التفسير والتحليل

بعد تلك المقدمات النظرية نقترب من جوهر القضية التي نحاول أن نجتهد فيها تفسيراً وتحليلاً بواسطة عوامل واتجاهات متعددة.

وفي البدء لابد من القول بأن العنف الذي نقصده بالحديث هنا هو عنف الجماعات وليس الأفراد. وتحديداً عنف الجماعات السياسية والدينية التي ظهرت في العالم العربي والإسلامي. وذلك لمعرفة كيف تحول العنف إلى سلوك في هذه الجماعات؟ أو كيف تقبلت هذه الجماعات اتخاذ العنف سلوكاً لها في نشاطها وحركتها؟ فهل هذا السلوك كان باختيارها وإرادتها؟ أم أنها أكرهت عليه، أو

اندفعت نحوه نتيجة ظروف ووضعيات خاصة مرت بها؟

وبعبارة أخرى هل العنف هو من طبيعة هذه الجماعة التي اتخذت منه سلوكاً؟ أم أنه جاء نتيجة تحولات مرت بها هذه الجماعات؟

والمقصود بالسلوك هنا ليس السلوك الطارئ أو العفوي الذي يزول بسرعة بزوال السبب أو الظرف المتصل به، وإنما السلوك الذي يمتزج بالرؤية السياسية والثقافية في هذه الجماعات.

ومن تلك المقدمات النظرية يتأكد لنا ضرورة دراسة ظاهرة العنف ليس بطريقة أحادية أو بالاعتماد على عامل واحد فحسب مهما كانت قوة هذا العامل وفاعليته، وإنما يتناول بطرائق وعوامل مختلفة ومتعددة لكي نتمكن من الإحاطة بفهم وتفسير هذه الظاهرة المعقدة والمركبة.

وفي هذا المجال يمكن تطبيق ثلاثة عوامل أساسية، هي:

1- العامل الاجتماعي والاقتصادي.

2- العامل الديني والأيديولوجي.

3- العامل السياسي والعسكري.

وكل واحد من هذه العوامل يفسر جانباً أساسياً لظاهرة العنف في الجماعات، وكيف يتحول العنف إلى سلوك في هذه الجماعات.

أولاً: العامل الاجتماعي والاقتصادي

يحاول هذا العامل أن يقدم تفسيراً لظاهرة العنف من جهتين، من جهة عامة، ومن جهة خاصة. الجهة عامة ترتبط بالبيئة الاجتماعية التي تكونت فيها ظاهرة العنف، وعلاقة هذه الظاهرة بطبيعة التكوينات الاجتماعية والبنى الاقتصادية في تلك البيئة، وذلك لمعرفة وتحديد نوعية المؤثرات الاجتماعية والاقتصادية، وحجمها ووزنها في التأثير.

والجهة خاصة ترتبط بظاهرة العنف نفسها بوصفها تمثل ظاهرة اجتماعية،

ومحاولة تفسيرها والكشف عنها، بتطبيق المنظور الاجتماعي والاقتصادي عليها.

وفي هذا المجال هناك العديد من النظريات، سوف أكتفي هنا بالحديث عن ثلاث نظريات منها قد تكون من أهم النظريات في هذا الشأن.

النظرية الأولى: هناك من يرى أن ظاهرة العنف لها علاقة بطبيعة التكوين الاجتماعي الذي يتصل بجانب السن. وحسب هذه النظرية فإن العنف يظهر عند الجماعات التي يغلب عليها الجيل الشاب، ويستدلّ على ذلك بأن معظم الجماعات التي سلكت نهج العنف هي جماعات شابة من حيث تكوينها البشري. وهذا يصدق على كثير من الجماعات التي ظهرت في العالم العربي. وأن بعض الجماعات تجاوزت وتخلت عن مسلك العنف حينما تجاوزت مرحلة التكوين الشبابي. وذلك باعتبار أن مرحلة الشباب هي المرحلة التي يغلب عليها الحماس والاندفاع وسرعة الانفعال، وعدم تقدير المواقف والأمور بنظر بعيد ورؤية سديدة.

النظرية الثانية: وهناك من يرى أن ظاهرة العنف لها علاقة بطبيعة التكوينات الاجتماعية التي تتصل بجانب نوعية البيئة. وحسب هذه النظرية فإن العنف يظهر غالباً عند الجماعات التي تنتمي إلى بيئات تتصف بالقسوة والخشونة، كالبيئات التي لها تكوينات صحراوية وجبلية، وتزداد القناعة بهذا الرأي إذا صاحب تلك البيئات انخفاض في مستويات التمدن العام. ولهذا يقال إنّ العنف في مصر ظهر في المناطق القِبْلية أكثر من المناطق البحرية لهذا السبب. وهكذا الحال في مناطق أخرى.

النظرية الثالثة: وحسب هذه النظرية فإن ظاهرة العنف لها علاقة بطبيعة التكوينات الاجتماعية الاقتصادية التي تتصل بالجانب الطبقي، ولهذا يظهر العنف غالباً عند الجماعات التي يغلب على تكوينها البشري الانتماء إلى الطبقة الفقيرة أو المتوسطة خصوصاً في البيئات التي تحدث فيها اختلالات طبقية حادة، وتتفاوت فيها الفوارق الاجتماعية بصورة كبيرة.

هذه هي أبرز النظريات التي تصنف على العامل الاجتماعي والاقتصادي. وهي نظريات يمكن تطبيقها والاستفادة منها بطريقة نسبية، وكل واحدة منها تفسر جانباً

أساسياً في الظاهرة، وليس كامل الظاهرة، أو الإحاطة التامة بها.

ثانياً: العامل الديني والأيديولوجي

يحاول هذا العامل أن يقدم تفسيراً لظاهرة العنف من خلال تحليل طبيعة التصورات والمقولات والأفكار الدينية والأيديولوجية عند الجماعات التي سلكت هذا النهج.. ويتأكد اهتمام الدارسين لهذا العامل باعتبار أن معظم الجماعات التي انتهجت هذا المسلك كانت من الجماعات الدينية أو الأيديولوجية.

وفي هذا المجال هناك بعض النظريات التي يمكن الاستفادة منها في تحليل ظاهرة العنف، ومن هذه النظريات.

النظرية الأولى: هناك من يرى أن ظاهرة العنف لها علاقة بفشل أو تعثر مشاريع التنمية والتحديث، أو التطبيق الفوقي والقسري والمشوّه لهما، إلى جانب تهميش الدين واستبعاده أو التقليل من مكانته وشأنه في حياة الناس. الوضع الذي أحدث اختلالات عميقة في منظومات القيم، وتمزقات في الهوية الدينية والفكرية، بالشكل الذي خلق أنماطاً من ردات الفعل، أحد هذه الأنماط أخذ منحى العنف كالذي ظهر في تعرض بعض المثقفين إلى محاولات عنف بسبب مواقفهم المغالية في الحداثة ونقد الفكر الديني مثل اغتيال كسروي في إيران قبل الثورة، وفرج فودة في مصر.

النظرية الثانية: وهناك من يرى أن ظاهرة العنف لها علاقة بطبيعة التكوين الديني والأيديولوجي عند الجماعات التي تنغلق على نمط من التعليم لا يمتلك القدرة على التواصل مع العصر، ويقطع الصلة بثقافات العالم ومعارفه. ومن ثم لا يكتسب القدرة على التكيف والاندماج مع الآخر المختلف معه ثقافياً أو سياسياً، أو حتى دينياً. فهذه القطيعة والانغلاق قد تدفع بعض الجماعات إلى التصادم مع الآخرين وعدم القدرة على التعايش معهم، التصادم الذي يمكن له أن يتطور في أي وقت إلى حالة من العنف.

النظرية الثالثة: وثمة من يرى أن ظاهرة العنف لها علاقة بهيمنة بعض المقولات والتصورات التي قد تحرض على العنف وتدفع إليه، مثل المقولة القديمة التي

تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام ودار عهد، أو النظر إلى المجتمعات الإسلامية المعاصرة من خلال مقولتي الجاهلية والحاكمية، أو تفسير مقولة الجهاد بمنطق معين، وهكذا مقولة التكفير.. وغيرها من المقولات التي تنزع نحو الصدام والمواجهة.

ثالثاً: العامل السياسي والعسكري

أما هذا العامل فيحاول أن يقدم تفسيراً لظاهرة العنف يرتبط بالمنظور السياسي وشكل العلاقة بالسلطة، ومن النظريات المطروحة في هذا المجال ما يلي:

النظرية الأولى: أن العنف لا يظهر في المجتمعات الديمقراطية، أو التي تلتزم بحكم القانون والدستور وتحترم الحريات العامة وتدافع عن حقوق الإنسان. وحتى لو ظهر العنف في هذه المجتمعات فإنه لا يستطيع أن يتجذر ويبقى أو يكتسب تأييداً ومشروعية، أو حتى يمتلك القدرة على التأثير؛ لهذا سرعان ما يتلاشى العنف في هذه المجتمعات، وهذا يعني أن العنف يظهر في المجتمعات الاستبدادية التي لا تلتزم بحكم القانون والدستور، وتعاني من الانسداد السياسي، الوضع الذي يسهم في خلق نزعات العنف عند بعض الجماعات.

النظرية الثانية: هناك من يميل إلى أن عنف الجماعات هو نتيجة لعنف الحكومات. فيكون العنف بحسب هذه النظرية نتيجة ردة فعل لعنف الحكومات. ولهذا يقال: إن الجماعات تنشأ على صورة الحكومات، فالحكومات الديمقراطية تنشأ في ظلها جماعات ديمقراطية، والحكومات المتشددة تؤدي إلى تكوين جماعات متشددة، وهناك من يبرر هذا العنف لكونه الوسيلة التي تستخدمها الحكومة نفسها، على قاعدة مواجهة العدو بسلاحه.

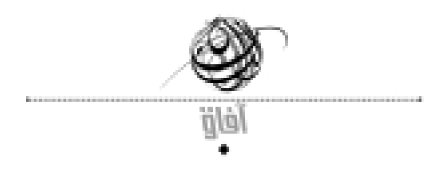
النظرية الثالثة: هناك بعض الجماعات التي تعتقد العنفَ بوصفه الوسيلة الفاعلة في التغيير السياسي، وفي الوصول إلى السلطة. أو الوسيلة الأخيرة بعد استنفاد كافة الوسائل الأخرى في عملية الصراع السياسي.

النظرية الرابعة: وهناك من يرى ارتباط العنف بسبب علاقته باشتعال ثورات وقيام حروب. فالثورة الروسية سنة 1917م حرضت أو أسهمت في تحريض

الجماعات اليسارية على العنف، والثورة الإسلامية في إيران سنة 1979م هي الأخرى حرضت بعض الجماعات الإسلامية على العنف. وهكذا الحروب، فالحرب الأفغانية سنة 1979م شاركت في تحريك نزعات العنف، وحصلت هذه الحالة أيضاً مع حرب الخليج الثانية سنة 1991م.

❋ ❋ ❋





مظاهر العنف في المجتمع المعاصر

محمد القاضي(*)

هل أصبح العنف سمة العصر الحديث؟

العنف كلمة أصبحت تتردد على آذاننا في كل لحظة، سواء عن طريق وسائل الإعلام المختلفة أو ما نصطدم به في واقعنا، وكأنه أصبح سمة هذا العصر الذي كثرت مشاكله، لدرجةٍ أصبح معها الإنسان ضعيفاً أمام مواجهات عديدة لا يستطيع مقاومتها، أو التغلب عليها. وأصبحت ظاهرة العنف اليوم تثيرنا؛ لأن من مظاهرها المكاثفة ما لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسانية. فحتى مظاهر «التقدم العلمي والتقني»، التي هي من ثمرات المجهود الإنساني المستمر لتحقيق أكبر قدر من السعادة الدنيوية، غدت عنصراً تستند إليه مظاهر أشد عنفاً بين بني البشر. هكذا يظهر الإنسان وهو يمارس العنف، في صورة وجود متناقض. فمظاهر التقدم تستخدم في سيرورة حياته، فَتُظْهِرُ الإنسان بمظهر الكائن الذي يسير قُدُماً نحو تحقيق صورة من الكمال التي لم تصل إليها البشرية السابقة أبداً. ولكن مظاهر العنف التي تستند إلى التقدم العلمي والتقني ذاته جعلت الإنسان يظهر -في كثير من الأحيان- بمظهر الكائن الذي يعمل على تدمير ذاته، وعلى المزيد من فقدان نزعته الإنسانية الأخلاقية لصالح الرغبة في امتلاك الهيمنة، أو في سبيل الرغبة في امتلاك أشياء العالم والخضوع لمنطق علاقتنا بها[1].

(*) كاتب وباحث من المغرب.

ويُعرّف العنف عادة بأنه إلحاق الأذى والضرر بكائن أو مجموعة بشرية، بحيث يكون هذا الضرر إما مادياً، وإما جسمياً، وإما نفسياً، وإما معنوياً، بوسائل مختلفة تسبب للمتلقي، أو المتلقين آلاماً وخسائر متفاوتة. فقد يكون هذا الضرر نزعاً لممتلكات مادية، أو تعذيباً جسمياًّ، أو إهانة نفسية، أو نزعاً للممتلكات المعنوية، أو الرمزية، وغيرها من أشكال الضرر التي تبسط على سلّم عريض من الدرجات، وكل نوع من هذه الأنواع يتضمن درجات لا حصر لها، فالتعذيب الجسمي يمكن أن يبتدئ بالتهديد والمساومة، ماراً بالتجويع والجرح والضرب والكسر والقتل، وكذا الإسكات والإفحام والتكذيب والسبّ واللعن[2].

ظاهرة العنف قديمة في تاريخ الإنسانية الطويل، وإن جوهرها واحد مهما كانت أشكالها ونوعياتها، ومهما تعددت نتائجها وتكاثرها في المجتمع العصري الحديث. ويرى المرحوم الدكتور صبحي الصالح: أن المقارنة بين (قسوتها) عند البدائيين، و(همجيتها) عند المتحضرين لا تمنعان من الاعتراف بأنها ظاهرة قديمة قِدَمَ الإنسان، ويبدو أنها لن تنسلخ انسلاخاً كاملاً من ذات الإنسان، ولا من مجتمع الإنسانية. ولقد صعد وارتقى إلى أعلى معارج العمران والعرفان. وعلى رغم التفاوت الملحوظ بين ماضي البشر وحاضرهم في مدى اللجوء إلى أعمال العنف يخيل لكثير من الباحثين أن مظاهر هذا أشدّ وأقسى في مجتمعنا المعاصر منها في ماضي البشر السحيق، ولعلّ هذا يرتدّ إلى الإحساس الداخلي العميق بتفضيل الماضي على الحاضر، ورفض الواقع، والخوف من المستقبل، والإصرار على الاعتقاد بأن ما ضمنه العلم من أسباب الرخاء والازدهار لم يمنع الإنسان المعاصر من الدوران المستمر في دوامة القلق، وغربة الروح، وتبلد الأحاسيس[3].

العنف الفردي

يقول الله -تعالى- في سورة البقرة الآية 30: ﴿إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾.

هذه الآية الكريمة تجسد لنا الطبيعة الإجرامية الكامنة في الإنسان، والتي

كانت الملائكة على علم مسبق بها، لهذا الاعتبار كانت الحقيقة الإنسانية محط حيرة شغلت الإنسان نفسه، الذي راح يبحث عن كنهه، وكان ذلك محور دراسات فلسفية وعلمية، وأبحاث فكرية مختلفة، وقد اقتضت الحكمة الربانية في خلقه أن تتميز كل مرحلة في حياتنا من الطفولة، إلى الشيخوخة ببعض المشاق والمشكلات، وتلك سنّة الحياة. غير أن مرحلة الطفولة تتميز عن باقي المراحل الأخرى بسمات كثيرة في كل الجوانب الحياتية من حيث البراءة والتفاعل والتأثر السريع بالآخرين، بحكم أن الطفل في هذه المرحلة هو عبارة عن ورقة بيضاء. ولكن في حياتنا الحاضرة برزت ظاهرة خطيرة آخذة في الانتشار بشكل سريع، وجَرَّتْ إليها بذلك اهتمام الباحثين في جميع المجالات؛ لأن في بقائها والإغضاء عن حلها عواقب وخيمة أصبحت تهدد المجتمع في قيمه وأمنه واستمراره، ألا وهي ظاهرة «جنوح الأحداث»، فلا يمضي أسبوع إلا وتنشر وسائل الإعلام عن جرائم بشعة يرتكبها أطفال صغار. وأصبحت هذه الظاهرة تطرح أكثر من سؤال، وتثير القلق والدهشة عن مصير الأجيال الحالية والمستقبلية، ومن ثم على مصير الأمم وتقدمها. وقد أثار الدكتور «جون بولبي» – باحث بريطاني – مسألة تأثير دمار الحياة الأسرية على حالة الطفل العقلية والنفسية، بقوله: «فبعد أن زادت نسبة الطلاق بمعدلات قياسية، أصبح الأطفال يشعرون باغتراب شديد، فهم يعيشون إما مع الأب، أو مع الأم، وأحيانا يتزوج الأب امرأة أخرى، والأم رجلاً آخر فيضيع الأطفال؛ لأن كلا الزوجين ليس عندهما وقت للعناية بهم، نتيجة لذلك ازدادت انحرافات الأطفال، وبدأ العنف يجتاح المدارس والمعاهد والجامعات»[4].

فطبيعة السلوك المكتسب داخل البيت خلال هذه المرحلة، هي التي تتحكم بشكل كبير في مصير حياة الإنسان، ولا يمكنه التخلص من رواسب هذا النمط في التربية، حتى ولو وصل إلى مستوى عالٍ من التعليم. ويرى الدكتور يوسف القرضاوي أن «من مسببات هذه الظاهرة إهمالنا لمرحلة الطفولة والتربية الراشدة، فهناك أمراض وآفات نفسية تبدأ مع الطفولة، ربما بتأثير من البيئة المحيطة، أو بتأثير سوء النشأة وسوء العناية بالأطفال من جانب الوالدين، بل قد تنحدر هذه الآفات النفسية مع خصائص الوراثة، والمدرسة والتربية الراشدة للأطفال ثم للشباب فيما

بعد، وهي التي تهذب هذه الآفات وتحد من تناميها في نفوس شبابنا. فالمعروف أن العبادات التي شرعها الله للناس، يجب أن تزكّي السرائر، وتقيها من العِلل الباطنة والظاهرة، وتقوّم السلوك الإنساني وتعصمه من الاعوجاج والجور»[5]. وهنا لابد من الاهتمام بالطفل والعمل على تربيته تربية سليمة وصحيحة، كما يجب القيام بإعداد الشباب الإعداد الذي يبعده عن الهدم والتخريب واللجوء إلى العنف في تحقيق رغباته، وإعداده لخوض معركة النماء والبناء، تأخذ فيها بنصيب كل من الأسرة والمدرسة والمسجد وأجهزة الدولة.

شاشات التلفزة والعنف

جاء في تقرير لمجلة «ليفنما دي جودي» الفرنسية - وهي مجلة أسبوعية - أن الأجهزة المرئية في الولايات المتحدة أجهزت على الثقافة، لما تقدمه من عنف أسهم أكثر وأكثر في زيادة الجريمة داخل المجتمع الأمريكي، حيث يشاهد الأطفال والشباب أكثر من ثمانية آلاف جريمة قتل على الشاشة قبل أن ينتهي الطفل (الصبي) من دراسته الابتدائية، وأعربت المجلة عن مخاوفها من انتقال ظاهرة العنف والمخدرات والتفتت العائلي التي تسود المجتمع الأمريكي إلى فرنسا وأوروبـا[6]. كما يجتاح العنف المسلح المدارس الأمريكية، فهناك 100 ألف طفل أمريكي يحملون مسدساتهم الحقيقية إلى مدارسهم كل يوم، مما يتسبب في غياب 160 ألف تلميذ يومياً خوفاً من مسدسات زملائهم، ويتلقى 90 معلماً يومياً تهديدات باستخدام العنف ضدهم، ويُقْتَلُ 40 تلميذاً، أو يصابون يومياً من جراء استخدام الأسلحة النارية. هذه الأرقام كشفت عنها جمعية التعليم الوطني في واشنطن، محذرة من أن العنف في الولايات المتحدة لم يعد مقتصراً على المناطق الفقيرة وأماكن تجار المخدرات. وتحذر الجمعية من انتشار الأسلحة المخيف في ظل غياب قانون يحكم بيعها في المتاجر العامة الذي يتم الآن من دون قيود صارمة.

وقد أجمع خبراء في علم النفس والقانون والاجتماع، ومسؤولو المدارس، على أن سوء التربية والتعليم في المدارس هو السبب الأول لجرائم الأطفال، كما اتهموا الشاشة المرئية بأنها السبب المباشر؛ لعرضها 175 مشهدَ عنفٍ وقتلٍ خلال ساعة

إرسال واحدة، فأصبحت ممارسة القتل والعنف في مثل سهولة مشاهدته، والأطفال يلعبون دور «البطل» في أفلام ومسلسلات التلفزيون حيث يَقْتُلُ ويهرب بسرعة، وينجو من العقاب لأنه على حق[7].

إذا كانت أوربا تخاف وتحتاط من أن يتسرب إليها هذا الوباء المتفشي في الولايات المتحدة الأمريكية، حفاظاً على سلامة أبنائها، وإن كانت هي الأخرى لم تنج من انتشار ظواهر العنف داخل مجتمعاتها، فماذا عن بلادنا الإسلامية التي تستورد الكثير من البرامج والأفلام من أمريكا وبلاد الغرب الأخرى، ويتم عرضها على شاشات التلفزة بلا رقابة – باستثناء بعض الدول العربية – ليشاهدها الملايين من شعبنا دون الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الأساسية بين المجتمعات الإنسانية. ونعود إلى قضية العنف التلفزيوني وأثره على المشاهدين، سواء في ذلك الكبار أو الأطفال.

إن مشاهدة العنف بشكل مستمر في البرامج المتلفزة، يؤدي بالضرورة إلى رفع مستوى الإثارة النفسي والعاطفي عند المشاهدين، مما يؤدي إلى احتمال حصول السلوك العدواني عند الأفراد، لاسيما إذا كان العنف المتلفز مبرراً، ففي هذه الحالة يصبح التأثير كبيراً وخطيراً. ومن المعروف أن قصص العنف والإرهاب يهتم بها الجمهور كثيرا؛ لأنها تثيره وتدعوه إلى متابعة المشاهدة بِشَغَفٍ ونَهَمٍ غَرِيبَيْنِ.

وفي دراسة نشرتها صحيفة «التايمز» : «قبل حوالي عشر سنوات قام بها عالمان هما: (أليكس شميد، وجان دي غراف) تناولت موضوع العنف، خلصت بنتيجة مؤداها أنه إذا كان القصد من قصص الإرهاب والعنف هو التسلية فإن تأثر الجمهور وبخاصة المراهقون يكون كبيراً، وقد يجد الواحد منهم نفسه مدعواً إلى التقليد. ويقول العلماء: إن معالجة الإرهاب والعنف في وسائل الإعلام المختلفة يجب أن يتم وفق المصلحة العامة[8] لنحمي ناشئتنا من هذا الوباء حتى لا تضيع قيمنا ونصبح في مهب الريح.

العنف الجماعي

لقد أصبح من الصعب تحديد الممارسات العنيفة، فهو سلوك متجذر في ذاكرة

الإنسان. كما كثرت التساؤلات، عبر جملة من الدراسات العلمية، عما إذا كان العنف أو الفعل الإجرامي ملازماً للإنسان، أم أنه مجرد حدث عابر، يأتي نتيجة تراكمات وتفاعلات اجتماعية ونفسية وثقافية وسياسية واقتصادية. فنجد في مجال علم الاجتماع كثيراً من التصنيفات في صنفين رئيسيين: العنف الصامت (صراع الأبناء مع الآباء، الصراع الطبقي، أشكال السياسة القهرية ... إلخ) قوامه التناقض الاجتماعي، والعنف العيني، وهو سلوك إيذائي مادي، قوامه إنكار الآخر كقيمة مماثلة «للأنا» أو «لنحن»، وكقيمة تستحق الحياة والاحترام. فهو يسعى إلى عدم الاعتراف بالآخر ورفضه وتحويله إلى سيئ، كأن ينصب العنف على جماعة أو جماعات بشرية، كما حدث للهنود الحمر في أمريكا من طرف الحضارة البيضاء، في معارك التصفية، والتعذيب الذي مورس على الإنسان الأسود في الحقول والمزارع بأمريكا اللاتينية، أو كما حدث للسكان الأصليين السود في جنوب إفريقيا، أو كما يحدث في مناطق عديدة من العالم (حروب عرقية في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، إبادة جماعية لطوائف بشرية في آسيا وأفريقيا... إلخ).

«ورغم الكوابح الأخلاقية، والمثل والقيم الدينية التي تستهدف كف العدوانية، فإن تاريخ البشرية تاريخ دموي مملوء بالفظائع والمنازعات والحروب، ابتداءً من المغول إلى الحرب العالمية الأولى. ولعله ليس هناك شيء مضاد للطبيعة البشرية مثلما هو الحب والمحبة، فكل الجهود التي بذلتها الحضارة باسم الحب لم تفلح في نزع فتيل العدوانية والعنف البشريين»[9].

ويرى محمد وقيدي: «أن أكثر مظاهر العنف بروزاً هي الحالات التي يبدو فيها مهدِّداً لحياة عدد كبير من الناس ولأمنهم، وهذا حال الحروب التي زادت عدداً في عصرنا، وتفاقمت أخطارها، وتلونت صور تهديدها للحياة البشرية أو قضائها عليها. وهذه أيضا حالة من الحالات التي أصبح فيها التقدم العلمي والتقني- وهو من أهم خصائص عصرنا- يعكس دوماً ما كان منتظراً منه ... انتشرت الأسلحة المدمرة المختلفة المستويات، وزادت قدرتها على تدمير شروط الحياة بالنسبة لعدد أكبر من الناس. ولم يعد الإنسان، وهو مكتشف هذه الوسائل المدمرة لحياته، قادراً على تدبير اكتشافه لها أو على توجيه أثرها على حياته. لقد أصبحت سيرورة

التدمير مستقلة استقلالاً نسبياً عن توجيه الإنسان لها، وتحولت إلى غاية من غايات العالم المعاصر[10]. ويؤكد أن «لدى الإنسان، فرداً أو جماعات، ميلاً أخلاقيا إلى إقصاء العنف في مجال العلاقات الإنسانية، لكننا، مع الاعتراف بما لهذا الميل من دور إيجابي في هذا الاتجاه، لا نراه كافياً وحده. لن يزول بشعور أخلاقي باطني أو بموعظة أو دعوة إلى التوقف عن ممارسته»[11].

العنف السياسي

لعل من بين البدهيات التي تفرض نفسها بقوة على مسرح الأحداث اليومية هو الطفو المثير للعديد من أعمال العنف السياسي التي انتشرت في مناطق شتى من العالم، وتسببت في خسائر بشرية ومادية فادحة. وأصبح العنف السياسي من أدق الموضوعات وأكثرها إشكالية وإثارة للجدل في عالمنا المعاصر؛ لأنه يمس أهم المؤسسات في المجتمع. ولا توجد تقديرات دقيقة حول إجمالي الخسائر التي تسببها هذه الأحداث. فاستخدام السلاح أو العنف لفرض رأي سياسي ظاهرة موجودة منذ عقود، ولكن طريقة استخدامها هي التي اختلفت إضافة إلى أن الجماعات السياسية التي تستخدمه قد اختلفت هي الأخرى، فاختفى بعضها وظهرت جماعات جديدة وطرق جديدة.

وخلال الثورة الفرنسية «اتفق روبسبيير وسان جيست، وكوتون» بممارسة العنف السياسي على أوسع نطاق فتمكنوا من قطع رأس أربعين ألفاً بالمقصلة، واعتقال وسجن ثلاثمائة ألف شخص آخر، وجميعهم من الفرنسيين. ولقد زاحم السيناتور الأمريكي «جوزيف ماكارثي» الفرنسيين ونافسهم في التنكيل بالشعب الأمريكي. والعنف السياسي يكون ثورةً إذا قلب نظام السلطة القائمة وتربع على عرشها كما حدث في روسيا عام 1917م. وقد يصبح أيضا إرهاباً إذا فشل كما حدث في دول أمريكا اللاتينية[12]. ويرى محمد السعدي أن «التفريط في الحقوق القومية وموالاة أعداء الدين، وخيانة الحكام من أشد حوافز العنف. فالأمم لا تتسامح مع العملاء والخونة أبداً، ولا تغفر لهم مطلقاً. وقد يختلف الناس في مشروعية الثورة على الحاكم المستبد الظالم، ولكن قلما يختلفون في مشروعيتها ضد الحاكم الخائن... وهناك نوع من العنف السياسي ينشأ بسبب الجهل بأحكام

الدين والتطرف العقدي كذلك الذي عند بعض الفرق والأحزاب الدينية»[13].

ويعتقد أحمد الخمليشي (أستاذ جامعي مغربي) «أن سبب انزلاق بعض الأفراد إلى العنف بدعوى الدفاع عن العقيدة أو عن الفكر- يرجع من ناحية إلى الواقع غير المستقر للشباب في جميع أنحاء العالم، وقد بدأ بروز ذلك منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية في أوروبا على وجه الخصوص، ويضاف إلى ذلك أن الأفكار التي يقرؤها الشباب أو تُلَقَّنُ لـه لا يأخذها بالتصور نفسه الذي يتصورها به الكاتب أو الملقِّنُ، وهنا في الواقع تكمن مسؤولية كبيرة، يتحملها كل كاتب وكل مرشد أو منظّر، فيما يكتبه أو يلقنه الفرد الذي يوجد في الخمسين أو الستين من عمره حيث يفهمه الشباب الذي يتلقى منه بصورة مغايرة، ولعل هذا ما يدعو إلى الحكمة التي تقول: خاطبوا الناس على قدر عقولهم، أي بقدر نضجهم ووعيهم للواقع الذي تتناوله تلك الأفكار»[14].

وقد ذهب ضحية أعمال العنف السياسي، منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، العديد من الشخصيات السياسية والعلمية والفكرية في العالم، ولعل من أشهر الاغتيالات التي عرفتها هذه الفترة، نوردها على سبيل التذكير، إبراهام لنكولن 1868م في الولايات المتحدة الأمريكية، والزعيم الهندي غاندي سنة 1948م، والأرشدوق فردناند سنة 1914م، وكان مصرعه سبباً في نشوب الحرب العالمية الأولـى، والملك عبد الله سنة 1951م، وجون كنيدي سنة 1963م، وشقيقه روبرت بعده، والرئيس المصري أنور السادات سنة 1981م، واللائحة طويلة؛ لأن جرائم العنف السياسي ليست منحصرة في بلد معين أو زمن محدد بقدر ما تشكل حالياً لغة العصر ووليدته المتميزة في جو يشع بالحرية المطلقة وبالمساواة المفرطة، تبرز للوجود لتقف شاهدة على انحطاط قيم واستبدال أخرى بها، تؤمن بالقوة ولا شيء غير القوة، رغم أن الإنسانية «حققت في مسيرتها الشاقة إلى الأمام منجزات اجتماعية وعلمية وسياسية جعلت من التطور التدريجي أداة صالحة للمسيرة الإنسانية، فيما كان هذا الأمر مجرد وهم في الماضي القريب والبعيد على حد سواء. ومن لا يرى هذا التغير النوعي في أدوات التقدم، ونحن في بداية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين يكون مستهيناً بالتضحيات التي قدمها الأوائل

ومن جاء بعدهم خلال هذه المسيرة. فهل ذهبت هباء؟ إنه من غير الممكن أن تكون قد ذهبت هباء أوضاعت أدراج الرياح، بل قد تكون الإنسانية قد دخلت الآن -أو هي تدخل- في عصر تقترب فيه الدنيوية من الدينية في التسامح، حتى يجتمعا على تحريم وتكفير العنف لا غير[15].

الإسلام ضد العنف

يتعرض الإسلام إلى هجمات عنيفة من طرف وسائل الإعلام الغربية، متهمة إياه بالتطرف والعنف والإرهاب، خصوصاً بعد انهيار الشيوعية، وبروز طروحات ومقولات النظام العالمي الجديد. ولكن ما خلفيات هذه الكراهية الموجهة ضد الإسلام؟ يرى زين العابدين الركابي أنه «مهما يكن من شأن هذا البهتان، فإن «خميرة» التقبيح والتشويه تكونت من مصادر عديدة من العداوة البعيدة الغور، ومن الدس على الإسلام في مناهج التعليم في الغرب، ومن حركات الاستشراق التي تخصصت في التشنيع على أصول الإسلام ومقاصده، ومن أدبيات الشيوعيين في العالم الإسلامي، في حين اصطدم هؤلاء بجدار الإيمان الصلب، ولم يقدروا على الوصول إلى الحكم، تفرغوا لمهمة تشويه الإسلام وتشكيك الناس فيه»[16].

ويعترف العديد من مفكري الغرب بما كان للإسلام من دور فعال في التاريخ، ودور الفكر الإسلامي في بناء الحضارة الإنسانية، وحتى فقهاء القانون اعترفوا به كمصدر رئيس في التشريع عندهم. وقد أشار الرئيس الأمريكي السابق «نيكسون» في كتابه «الفرصة السانحة»، إلى أن الإسلام أسهم كثيراً في تقدم العلم والطب والفلسفة، ويؤكد أن الإسلام ليس مجرد دين، بل هو أساس الحضارة الكبرى. ويلح على ضرورة الحذر من الخلط بين تصرف المتطرفين المسلمين والعقيدة الإسلامية[17].

وأمام هذا الطرح المنصف للإسلام، تقف طائفة عريضة من أبناء الغرب متمسكة بطرحها المعاكس والشرس ضد الإسلام، وهدفها في ذلك القضاء عليه. «وبدأ أصحاب هذا الاتجاه المعادي للعروبة والإسلام، يدفعون الرأي العام العالمي

إلى الاعتقاد بأن الإرهاب مسلك عربي إسلامي»[18].

وهكذا نرى أن الإسلام، أصبح يوصف بأنه دين العنف والإرهاب والتخلف، وهي السمة الغالبة على لغة التخاطب في وسائل الإسلام الغربية بصفة عامة، والإسلام منها بريء. ويرى المفكر المغربي محمد الحبيب الفرقاني أن «الدعوة الإسلامية منذ نشأت، وهي تقوم على التسامح والجدل والإقناع بالحجة والمنطق، وقبل ذلك قامت على القوامة الأخلاقية، وتقديم النموذج السلوكي الإنساني الأمثل: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾، ﴿لا إكراه في الدين﴾، وكلمة «السلام» والموادعة كانت ولا تزال هي تحية المسلمين، والشعار الدائم العام لعلاقتهم (السلام عليكم). واللجوء إلى العنف وممارسته في الإسلام، لا يكون إلا تحت الضرورة، دفعاً لظلم أو مبادأة بالعدوان، أو حماية لخطر يتهدد العقيدة والشريعة من أعداء الإسلام، أو دفعاً لهجوم أو احتلال لأرض المسلمين. ويضيف أن الالتجاء إلى العنف والإكراه وممارسة الإرهاب الفكري والسياسي والثقافي على المواطنين إلى حد القتل وتهشيم العظام، أمر يخالف مخالفة كاملة المنهج الإسلامي والأسلوب النبوي في الدعوة إلى الإسلام وإصلاح شؤون المسلمين، وتقويم المنحرفين، وإرشاد الضالين ... وحملة الغرب المسعورة هذه مفهومة في وسائلها وأهدافها لضرب الإسلام وتشويهه وعرقلة مسيرته الدائبة منذ زمان[19].

ويرى عبد الحليم الجندي، أن الإسلام «يعيش في ظروف صعبة بعد الحملة عليه في الغرب، والتي استهدفت بالدرجة الأولى استعداء الغربيين على هذا الدين، عن طريق تجسيده في تصرفات قلة من الشباب المتطرف الذي ارتكب جرائم عنف يرفضها الإسلام... ويؤكد على ضرورة التعاون والتنسيق بين المؤسسات العاملة في حقل الدعوة الإسلامية في الغرب، والمؤسسات والهيئات الإسلامية في الدول الإسلامية، من أجل وضع استراتيجية جديدة للعمل الإسلامي في الغرب، وتصحيح هذه الصور المشوهة والمغالطات التي يثيرها الحاقدون على الإسلام وشريعته وحضارته»[20].

إن ما يقع في بعض الدول الإسلامية من أعمال للعنف الذي بلغ حد الإرهاب،

واحتضان أدواته وأسبابه دون رقيب ولا حسيب -لا يمكن أن ينال ولو أدنى دليل على طبيعة عنيفة للإسلام، بل هو في عرفه مذموم، منهي عنه تصريحاً وتلويحاً، منطوقاً ومفهوماً. وإن كان من الطبيعي أن تجد أن كل مجتمع يحتوي على قدر معين من الأشخاص الذي يسلكون سلوكاً مضادا للمجتمع، وفي الحالات الطبيعية يتوزع أصحاب هذا السلوك بين الخارجين عن القانون، وأصحاب الأفكار الإصلاحية، كما يتوزعون بين خارجين على جهاز القيم، ومتطرفين بزعم الالتزام به. والإسلام ليس دين عنف ولا عقيدة ضغط وإكراه، ويؤكد هذه المبادئ والقيم التي جاء الإسلام من أجلها، ويعترف بذلك العديد من مفكري الغرب أنفسهم. يقول المستعرب الفرنسي الكبير (جاك بيرك) في استجواب معه: هو دين لا يعرف العنف أو التطرف؛ لأنه قبل كل شيء دين الوسطية، وتؤكد الآية 143 من سورة البقرة هذه الحقيقة التي جاء بشأنها: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾[21]، وعلى أية حال فالتطرف صفة ليست خاصة بالإسلام وحده من دون الأديان الأخرى، وإنما هو ظاهرة قد نجدها عند المتدينين بديانات أخرى، كما نجدها عند الاشتراكيين أو الراديكاليين. أي أنه صفة خاصة بالإنسان في أي مكان أو زمان... فمن خلال متابعتي الدقيقة لكل ما يكتب أو يقال عن الإسلام والمسلمين في الصحف ووسائل الإعلام الغربية، تبين لي أن هذه الصورة المشوهة للعربي أو المسلم، هي أحد رواسب الماضي، أفرزتها الظروف الحالية لإثارة مخاوف الغرب من الإسلام[22].

* * *

1- انظر: مجلة «المنبر الليبرالي» المغربية، الإنسان بين العنف واللاعنف، محمد وقيدي، عدد 16، ديسمبر 1994م، ص 39.

2- انظر: صحيفة، «أنوال» الثقافية المغربية، الجذور النفسية والاجتماعية للعنف، محمد سبيلا، عدد 36، فبراير 1987م. ص 16.

3- انظر: صحيفة «الميثاق المغربية»،ظاهرة العنف: أسبابها ونتائجها، صبحي الصالح، عدد 14 - 15 ديسمبر 1986م، ص 8.

4- انظر: صحيفة «الاتحاد الاشتراكي» المغربية، عدد 29 أغسطس 1993م. ص 5، الحدث المجرم بين الدوافع وقانون، وانظر كذلك صحيفة «الشرق الأوسط»، عدد 1994/9/3. ص 15، جنوح

الأحداث لم يتحول بعد إلى ظاهرة في مجتمعاتنا، محمد أمين، الرياض.

5- انظر: صحيفة «اللواء الإسلامي»، عدد 1987/3/5م (استجواب معـه) ص3 .

6- انظر: صحيفة «الشرق الأوسط» مرجع سابق.

7- انظر: صحيفة «الشرق الأوسط»، عدد 1993/12/1م. ص 10، الجريمة والعنف في الولايات المتحدة، جيمس زغبي.

8- انظر: صحيفة «العلم» المغربية، عدد 1989/6/25م. ص 2، خطر العنف في برامج التلفزيون، محمد صوانة.

9- انظر: صحيفة «أنوال» الثقافي، مرجع سابق.

10- انظر: مجلة «المنبر الليبرالي»، مرجع سابق.

11- المرجع السابق.

12- انظر: ملحق صحيفة «الرأي العام» الكويتية، عدد 1987/7/5، ص 18، الإرهاب مالئ الدنيا وشاغل الناس، إعداد محمد عبد الحليم.

13- انظر: كتاب «ندوة التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» منشورات «رسالة الجهاد» الليبية 1986م، العنف السياسي في الحركات الإسلامية المعاصرة، إعداد محمد السعدي. ص 498.

14- انظر صحيفة «الاتحاد الاشتراكي» عدد 1991/11/9م، ملف خاص عن العنف، شارك في إعداده عدد من الباحثين والأساتذة المغاربة.

15- انظر: صحيفة «الشرق الأوسط» عدد 1994/11/18م، ص 9، اللاعنف، إميل حبيبي.

16- انظر: صحيفة «الشرق الأوسط»، عدد 1993/3/31م، ص 11، الإسلام ليس هو القوة القصوى للإبادة.

17- نقلاً عن صحيفة «الاتحاد الاشتراكي»، عدد 1992/4/26م، ص 3، الخطر الإسلامي، عرض لأخطر فصل في كتاب الرئيس الأمريكي الأسبق نيكسون.

18- انظر: صحيفة «الشرق الأوسط» عدد 1993/5/5م. ص 11، الإسلام أزمة الفكر الغربي، رضا محمد لاري.

19- انظر: صحيفة «الاتحاد الاشتراكي» عدد 1991/11/9م، وعدد 1991/11/16، ملف خاص عن العنف.

20- انظر: صحيفة «الشرق الأوسط» عدد 1993/12/7م، ص 20.

21- سورة البقرة، آية 143.

22- انظر: الاستجواب في صحيفة «الاتحاد الاشتراكي»، عدد 1993/4/24م، ص 2.





فلسفة الشر
تغيير الوجهة

توفيق فائزي(*)

يعتبر هذا المقال محاولة لتغيير وجهة النظر في موضوع من الموضوعات الفلسفية بأصالة وهو موضوع الشر. لم يكن تغيير الوجهة سهلاً لو لم يتم أولاً فيما انتهى إليه نظر غيرنا في لغتنا أو في لغة غيرنا؛ لأن ما سلكوه من الطرق وما شقوه منها يسهل شق طرق أخرى وسلوكها. ماذا لو لم يُشَقَّ ولا طريقٌ واحد و تُرِكَتْ تضاريس الأرض على أشكالها الأولى. إن ما انتهينا إليه في الوجهة الجديدة ما كان لينتبه إليه لولا قراءة بعض من النصوص الفلسفية التي تكلمت عن الموضوع، وسكوتها عما لم تتكلم عنه كأنه سكوت مقصود لإفساح مجال الكلام لمن يأتي بعد في زمان غير زمانهم. من أجل ما سبق قسمنا المقال إلى قسمين: قسم لعرض وجهة نظر الفلاسفة وقد اخترنا منهم فيلسوفين هما الفارابي وابن سينا، وسيكون الحديث عن المشكلة الفلسفية والتعريف والأنواع والحكمة و فكرة الكل أو الجملة، وقسم لعرض وجهة النظر الجديدة، فسيكون الكلام عما يعارض الوجهة في جل مكوناتها: معارضة مشكلة بأخرى، تعريف بآخر، أما أقسام الشر فلم ينشأ اقتراح تقسيم جديد لها، و أما فكرة الكل فقد قمنا بنقضها. ولنبدأ بأول عناصر هذا المقال وهو المشكلة الفلسفية من وجهة نظر الفلاسفة.

(*) كاتب وباحث من المغرب .

- I وجهة الفلاسفة: الفارابي و ابن سينا

1- مشكلة الشر

المشكلة هي ما نسعى إلى حلّه، و ليس يحلّ بجواب عن سؤال واحد بسيط بل بالجواب عن أسئلة مرتبة، كلما أجبنا عن سؤال اعترضنا آخر حتى نبلغ الغاية التي هي حل العقدة. بحث الفلاسفة كما نبّه على ذلك نصير الدين الطوسي عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات. المشكلة هي: كيف يصدر الشر عما هو خير مطلق؟ سؤال مركب فالجواب عنه لابد من أن يسبقه الجواب مثلاً عمّ هو الشر؟ لا يمكن حل المشكلة دون الانطلاق من مسلمة، والمسلمة هنا هي أن للكون موجداً أوجده وهو متصف بالخيرية المطلقة. ماذا لو كانت المسلَّمة غير هذه وهي أن للكون موجدين اثنين لا موجداً واحداً أو أن الكون لا موجد له أو أن موجده متصف بالشر المطلق أو غير هذا من المسلمات التي يمكن التسليم بها. لاشك أن الشر سيتبع ما توجه به المسلم أول الأمر . و في مسلمة الفلسفة الإسلامية ما ينبئ أن الشر المنتشر في الكون لن يعد شرًّا في الحقيقة. الشر ليس شرا، وحتى إن كان شرًّا فبالعرض وهو في كل الأحوال غير مقصود إليه من الخير بالذات و سنرى كيف ذلك.

2- ما الشر؟

الشر الحقيقي عند ابن سينا هو العدَم، مقيداً بكونه يمنع موجوداً ما من بلوغ كماله.

لكل موجود غاية إن عاقه عنها عائق كان العائق له شرًّا، و مثاله الموت و الفقر و الجهل، فهي أمور عدمية تمنع الإنسان من بلوغ كماله. و لكن يُطلق الشر كذلك على أمور وجودية لا باعتبار الوجود بل باعتبار العدم، فبوجودها في مكان أو زمان معينين تعدم أخرى أو تلحق بها الضرر فلا تكتمل و لا تدرك كمالها[1]، يقول ابن سينا: « و الشر بالعرض هو المعدم أو الحابس للكمال عن مستحقه»[2]. و هذه الحال ناتجة عن انقسام الوجود واختلافه. انقسامه إلى عالم الصور و العقول الذي لا شر فيه، و إلى عالم المادة الذي هو مصدر الشرور. والشر يلحق المادة إما بسبب رداءتها وعدم قبولها للصورة التي تتقوّم بها و إما بسبب طروء طارئ خارج عنها.

ويعطي ابن سينا[3] مثالاً على الأول بوقوع سُحب و تراكمها وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس على الكمال، و مثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته، حتى يفسد الاستعداد الخاص و ما يتبعه. و لا شك أن هذا الشر عرضي، ذلك أن حيلولة السحب و إظلال الجبال من حق هذين الكائنين فهما يتمتعان بما ركب فيهما من قوة وجودية، وكونهما يسببان الضرر للثمار ناتج عن انقسام الوجود و انفصاله كما رأينا إلى موجودات، وهذا يؤدي إلى التزاحم فالتدافع أو التصادم، ثم إن هذا الشر غير مقصود إليه من الأجسام السماوية التي تعطي كل ما في طبائع المادة أن تقبله كما يقول الفارابي[4].

حصر ابن سينا مفهومه للشر بين الوجود و العدم بينما وسَّعَ الفارابي قبله المفهوم على البعد الأخلاقي، فعرّف الشر بأنه «ما عاق عن السعادة بوجه ما»[5]. يحضر في هذا التعريف اهتمام بالإنسان، و بسعادة الإنسان. و يعرّف الشرور في مقام آخر بأنها «الأفعال التي تعوق عن السعادة و هي الأفعال القبيحة»[6]. و سيتبين بشكل أوضح اختلاف الاهتمام بين الفيلسوفين في تقسيمهما لأقسام الشر.

3- أنواع الشر

يقسم ابن سينا -الشر بالإضافة إلى تقسيمه إلى الشر بالذات و الشر بالعرض- يقسمه إلى النقص والألم، و النوع الأول أي النقص سببه وجود المادة، فالتمثيل له بالجهل و الضعف و التشويه في الخلقة ينبه على كونه يرجع إلى وجود المادة العائقة. أما الثاني فهو الألم ناتج عن إدراك النقص و لكن هل يعد إدراك النقص ألماً[7]. إن فقد عضو ما شرّ ولكن إدراك هذا الفقد ليس شرًّا إلا عرَضاً و إضافة إلى الفاقد. و الغم كذلك، و لكن ماذا لو كان الألم وهماً أو كان الغم لغير سبب؟ ماذا عن الآلام النفسية التي سببها أوهام؟ سنترك هذه الأسئلة لحين تقويم رؤية الفلاسفة المسلمين للشر.

للفارابي إضافة مهمة و إن كان متقدماً، فقد قسّم الشر إلى شر بالطبع وهو الشر الذي تنتجه الأجرام السماوية و شرٍّ إرادي وهو الشرّ الناتج عن اتباع الإنسان لغير طريق السعادة الحقيقية[8]. و المدينة هي المكان الذي تكتمل فيه إنسانية الإنسان

ببلوغ الكمال، و فيه يقضى على نوعي الشر بإزالة الشرور الطبيعية و بإصلاح الأخلاق لبلوغ السعادة، يقول الفارابي: «وبلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن والأمم، ليست الإرادية منها فقط بل الطبيعية، و أن تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية و الإرادية»[9]. ومدبر المدينة أي المَلِك هو قائد هذا العمل. وفيما يشبه مشروعاً لبناء حضارة هائلة تشبه ما نشهده اليوم من بناءات الأمم المتقدمة- يصف الفارابي كيفية العمل قائلاً «ومدبّر المدينة، وهو الملك، إنما فعله أن يدبّر المدن تدبيراً ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض و تأتلف و ترتب ترتيباً يتعاونون من خلاله على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات و أن ينظر في كل ما أعطته الأجسام السماوية فما كان منها معيناً ملائماً بوجه ما في بلوغ السعادة استبقاه، وزاد فيه، وما كان ضاراً اجتهد في أن يصيره نافعاً، وما لم يكن ذلك أبطله أو قلّله، وبالجملة يلتمس إبطال الشرين جميعاً و إيجاب الخيرين جميعا»[10]. ماذا لو اطّلع الفارابي اليوم على الشرور الناتجة عن إزالة الشرور الطبيعية، أقصد الشرور الناتجة عن الصناعة. للشر عند الفارابي إذن، علاقة مباشرة بمفهوم السعادة و بمشروع بناء المدينة الفاضلة.

و قد جمع الفيلسوف الألماني لايبنتز نوعي الشر السينوي و أضاف النـوع الإرادي فقسم الشر إلى الشر الميتافيزيقي وهو النقص، والشر الطبيعي وهو الألم والشر الإرادي وهو الإثم[11]، و قد بلغ هذا الفيلسوف النهاية في الكشف عن الحكمة من وجود الشر مبرراً وجوده في العالم، و لكن دعنا نطلع على هذه الفكرة ذاتها عند الفلاسفة المسلمين.

4- الحكمة من وجود الشر

لما كانت المُسَلَّمة المنطلق - منها كما رأينا من قبل- هي أن للكون موجداً يتصف بالخير مطلقاً فإنّ الشرّ الذي في العالم غير مقصود إليه من الخير المطلق، وإلا لم يتصف خيره بالإطلاق. يقول ابن سينا: «ولأن هذا معلوم في العناية الأولى، فهو كالمقصود بالعرض، فالشر داخل في القدر بالعرض، كأنه مثلاً مرضي به بالعرض»[12]. إن الله لا يريد الشر، و إنما يريد الخير، ولما كان الشر القليل أحياناً يولد الخيرات والمنافع الكثيرة قصد الله إلى مثل هذا الشر القليل بالعرض، ولكن

قصده إلى الخيرات الكثيرة المتولدة عنه بالذات، يقول ابن سينا: « فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية و الدائمة لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال: إن الله – تعالى– يريد الأشياء، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به»[13]. إن الشر عامة غائب عن العوالم الروحانية، فالشر ولد بميلاد المادة و لكن الأجسام السماوية المسؤولة عن إعطاء ما في المادة من قوة لم تقصد إلى الشر الذي يتولد منها.

اتجه جهد الفلاسفة المسلمين نحو تأويل الشر بإرجاع ظاهر شره إلى خير باطنه. تم ذلك بالتنبيه على أن الخير و لو في عالم الكون و الفساد غالب على الشر. إن الشر قليل بالإضافة إلى الخير العميم و الناس في أخلاقهم بين غاية الفضيلة و غاية الرذيلة فالوسط هو الغالب «والعامٌّ الفاشي هو الأخلاق الخالية عن: غايتي الفضيلة و الرذيلة»[14]. و نجد الجهد نفسه عند الفيلسوف الألماني(لايبنتز) الذي اعتبر أحد أنواع الشرور –وهو الشر الطبيعي أي الألم– شراً بين خيرين: خير السلامة وخير اللذة. اجتهد الفلاسفة في التقليل من شأن الشر فماذا لو شهدوا الشر الذي انتشر في عصر كعصرنا و ماذا سيصنعون؟

و تم ذلك أيضاً بأن أدخلوا في الاعتبار الجملة أو الكل فالشر شرٌ بالإضافة إلى الجزء أو المفرد، أما بالإضافة إلى الكل فليس بشر، مثاله كما نبّه على ذلك الفيلسوف الألماني مثال مكتبة هائلة ضخمة مملوءة بكتب تنفع الناس في معاشهم ككتب الطب والكيمياء. و ستعثر في هذا الكمّ الهائل على كتاب أو كتابين في السحر والشعوذة فكيف سيؤثر شرٌّ في قلته على خيرٍ يفوقه أضعافا مضاعفة. يكون الشر كالزبد الذي يذهب جفاء و لا يكون له أثر في بحرٍ من الخير. و يشهد لهذا أن الشر يكون في غالب الأحيان حاثًّا على تفاديه و طلب الخير المقابل له، فكم من الشرور التي أصابت غيرنا فكانت عبرة لنا. وكم من الشرور الطبيعية كالزلازل والبراكين والفيضانات كانت فرصة لظهور صور التضامن والتآخي بين الناس حاثَّةً البشرَ على البناء و التجديد، وكم من الحروب وَحَّدَتْ بين الجماعات المتفرقة، وكم من الأمراض كانت سببا في الكشف عن أسرار الخلق و اختراع الأدوية

المنقذة من الهلاك. إن الحرب الكبرى التي شهدتها أوروبا جاءت بالخير لليهود الذين أسسوا دولة، و لكن كانت شرّاً للشعب الذي كان يسكن الأرض التي أسست عليها، فلعل هذا الشر العظيم يأتي بخير أكبر منه . إن غرق سفينة تيتانيك أوحى بأجمل القصص السينمائية المدهشة، وكانت عبرة تَفَطّنَ الإنسان بموجبها إلى ضعفٍ صنعه بالإضافة إلى صنع الله.

المعتبر إذن هو الكل و الله يأخذ في مشيئة الكل لا الأجزاء، وعنايته هي «إحاطة علمه بالكل، و بالواجب الذي يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام»[15] كما يقول ابن سينا، ويقول: «فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الكل»[16].

هل يحيط أحدنا بهذا الكل، وهو جملة الكون وجملة الدهر: ماضيه وحاضره ومستقبله، لا ندري أي خير سيؤدي إليه الشر الذي نعيشه الآن، ولاندري كيف ستكون قصة من قصص هذا الزمان عبرة للزمان الذي بعد، و لمن ستكون عبرة، ولاندري كم من القصص الغابرة التي طواها الزمان و التي كانت ستكون عبرة لنا و متى ستكشف. نعلم أن ما طُوِيَ كثيرٌ ولاندري لماذا طوي؟ ومتى سينشر؟ ولمن سينشر؟

إن فكرة الكل في فلسفة الشر الإسلامية كانت على حساب الفرد و الجزء ولسان حال من يطّلع على هذه الفكرة يقول: لا أبالي بالجملة إن كانت اللوحة بدمي ستصبغ زنابقها.

II - وجهة أخرى

1- تغيير المشكلة

من أجل منح الكلام عن الشر وجهة أخرى لا مفر من تغيير المشكلة بصياغة أخرى. إن زماننا يقدم نماذج للشر جديدة و أمثلة مخالفة لما كان مشهوداً في زمان أسلافنا. وما يؤرق هو أن الشر في صوره الجديدة يدعو إلى التساؤل من جديد: ما الشر؟ و بدل الانطلاق من مشكلة كالتي رسمها الفلاسفة مبتعدين عن الاهتمام بالشر ذاته. وبدل الانطلاق من مسلَّمةٍ ما كالتي انطلقوا منها، دعنا نكن أقرب إلى

التسليم بعدم التسليم. دعنا نكن نحن مجاورين للشر لا بعيدين عنه ليتقمصنا ويفعل الشر من خلالنا، و لكن لنسترق النظر وهو يفعل الشر من تلقاء ذاته.

و كأن بحثنا سيكون عن الشر بالذات أي الشر لا باعتبار آخر سوى الشر، وهو حقاً غاية بحث الفلاسفة و لكن بالعَرَضِ لأن المبحوث عنه بالذات هو كيف يصدر الشر مما هو خير مطلق.

لن يكون وصفنا الشر بالطبيعي مجدياً فطبيعة الشر تجعل منه أَوْدَعَ من الحَمَل، ولكن لو وصفناه بالإرادي و القصدي لكان أقرب من الشر بالذات. لو سُئِل الشر: لِمَ تفعلُ الشر؟ فأجاب: لأنني أريده –لكان أقرب إلى ذاته. و لكن سيكون أشد قرباً إلى ذاته لو كانت الإرادة من أجل الشر ذاته. أي أن الشر بالذات هو الشر الذي يفعل الشر لذات الشر قاصداً إلى ذلك غير مطبوع عليه. قولنا: إن الشر يجيب إن سئل: لم يفعل ذاته؟ هو أقرب إلى التخيل منه إلى حقيقة الشر، ذلك أن الشر لا يجيب إن سئل. يمكن تعريف الشر أيضاً بأنه ما لا يجيب. أيوجد مثل هذا في الكون؟ لا ندري. هو متصور في الذهن و متخيل في اللغة. و لولا اللغة لما كان بالإمكان التعبير عنه. كل صور الشر باهتة أمام الشر بالذات و الشيطان ذاته ليس سوى صورة باهتة لما هو، ليس إلا مظهراً هو الأقل بشاعة لو أضيف إلى الشر في ذاته.

و لكن لسوء الحظ للصور المتخيلة تأثير في النفس أشد من تأثير كل المفاهيم المجردة. ولكن المفهوم المجرد سماء لا تبلغ، وبينه وبين واقع عيش الكائن ذي الأحاسيس والخيالات متسع للتعبير و الرؤيا.

2- التعبير عن الشر

تعريف الشر بالمعنى المذكور سابقاً يجعل منه أقصى ما يمكن البلوغ إليه فهماً ولكنه فهم يبلغ حدوده و يكتشف عدم الفهم. وعدم الفهم آت من أن الشر لم يُعرف بغير ذاته، فلو سئل أحدنا: لِم الشر؟ لطلبنا منه أن يسأل الشر عن ذلك، وهو لا يجيب.

ففي التعريف ما ينبئ عن أن الشر يفعل و بإرادة فهو يقرب الشر من كينونة الإنسان. إلا أن هذه الإرادة مثل إرادة شوبنهور Shopenhauer[17] عمياء، و يمكن

أن نسأل أهي إرادة حقا أم لا؟! وفي التعريف السابق ليست تفعل الإرادة من أجل بقائها كما هو الأمر عند شوبنهور بل تفعل من أجل ذاتها المجهولة الذات.

ماذا يبقى بعد أن بلغنا درجة تكاد تبلغ درجة إيثار الصمت. لم يبق إلا الانفتاح على عالم التعبير و الرؤى. إن كان الشر لا يسمح بإدراكه لأنه ما لا معنى له و هو عند الفلاسفة العدم أحيانا، و ما يعوق عن سعادة الإنسان أحيانا أخرى، فلا يبقى إلا التعبير ميدانا لإبلاغ ما لا معنى له مثل اللانهاية التي لا يمكن إبلاغ معناها إلا عبر التمثيل السالب.

كل الصور التعبيرية: الشيطان، الهاوية، الظلام. و كل الصور الواقعية والمتخيلة للرذائل. كل قصص الخوف و كل أشكال المحال، وكل تجارب الإنسان الفرد أو الجماعة، تجاربه النفسية الواهمة أو الواقعية و ما ينتج عنهما من الأفعال؛ لا تستنزف ما لا معنى له في الكون الوهمي والحقيقي وهو الشر. فالتعبير لا يحاكي مقدار ذرة من الشر بالذات الذي قد لا يوجد و قد يوجد فهو ممكن لا واجب. ولكن لا غنى للإنسان عن التعبير.

3- نقض فكرة الكل

بدل أن أذيب الشر في الكل، أذيب الكل في الشر الذي هو شر «بالإضافة إلي»، فوجهة نظر ذات كل فرد عن الشر تجعل من الشر ذاتياً ومطلقاً بالنسبة إليها، أما الشر بالذات فهو ما لا يمكن إدراكه.

كانت فكرة الكل على حساب كل فرد. الشر الذي أُصَابُ به كل لحظة يشغلني عن وصف الشر المضاف إلى الكل. الخوف و القلق والألم وتهديد الجنون والأحلام المرعبة وهلع الحرب والبحر والهاوية وشرور شياطين الإنس والجن كل لحظة. لا تسمح لي بعدها خيراً بالنسبة للكل أو التاريخ أو الدهر.

و لذلك كان الشر في الوجهة الجديدة شرا بالإضافة إلى الجزء، إلا أن يكون الكل كل فرد واحد. وإلا ذهب الأمر أمر التجزيء إلى ما لا نهاية، فلنقف عند كل ذات بما هي إرادة وقدرة على التعبير و الرؤيا.

إن التعبير عن شر الفرد و إن كان لا يعد شرا عند آخر كأن يكون الخوف من الظلام أو من الهوام أو مما لا يخيف، هو المعتبر لأن الشر لا نهاية له تعبيرا ووهما على الأقل.

في وجهة النظر الجديدة لا اعتبار للكل بل للجزء، لذات كل فرد، فتنتج وجهات نظر تتعدد بتعدد الأفراد، كل فرد يقص قصته عن الشر في صورة من صوره التي لا نهاية لها. لكلٍّ رؤيته الخاصة. بما في ذلك الرؤية التي ترى أن لا شر، لا في الوهم و لا في الواقع، أو الرؤية التي ترى في أجمل ما في الكون آية من آيات الشر، أي ترى الشر فيما لا تراه العادة دَالاً على الشر.

4- أنواع الشر

كيف ستؤثر وجهة النظر الجديدة على تقسيم الشر، هل من شر طبيعي وإرادي؟ وهل هو نقص أو ألم؟

وَصْفُ الشرِّ بأنه طبيعي إزالة ما فيه من الشر. لا وجود لشر طبيعي. إن كان الشر فهو إرادي. و لكن هل هو على شاكلة الإرادة الإنسانية؟ إرادة الشر من الشر، لذات الشر. أما إرادة الإنسان فتكون لخير الذات و حتى لو أن المعني قال غير ذلك فسيتهم بالجنون والمرض. و الجنون أي شيء هو؟ لا ندري. إن كان فاعل الشر يفعل أعظم البشاعات التي لا تخطر على بال أحدنا فسنفترض دائماً مقاصد خيّرة كانت وراء أفعاله، فليس باستطاعتنا الاطّلاع على مقاصده الداخلية ولا الحكم بأنه يفعل الشر من أجل الشر وحتى إن كدنا نحكم بذلك فلن يسمح الوجه الإنساني الوديع بالحسم . إن الشر ما لا وجه إنسانيًّا له، ولكنه يريد كإرادة الإنسان.

الشر أقدم من جميع أقسامه و تقسيمه إلى أنواع يزيل عنه إطلاقه. لن تكون الآلام والأمراض و الرذائل شروراً حتى تكون بلا غاية و بلا سبب. لنأخذ الألم مثلاً، لن يكون شرًّا حتى يكون ألماً بلا سبب، لا أصل جسمانيا له، إنه ألم نفساني، وكأن كائناً ذا مقاصد شريرة يؤلمك من أجل إيلامك دون أن تكون الغاية هي القضاء عليك. إيلام بلا نهاية دون تنبيه على المحل المؤلم، إذ لا محل يؤلم، إذ

الألم يؤلم بلا سبب و بلا غاية.

لم يكن هذا المقال سوى محاولة لتغيير وجهة النظر في الشر بالخروج من وجهة نظر الفلاسفة. كانت البداية هي الكشف عن المشكلة التي كانت وراء تحريك النظر في الشر ثم عن المسلَّمة التي تم الانطلاق منها. و بعد ذلك تم استخراج مفاهيمهم عن الشر و أنواع الشرور عندهم وتم الختم بذكر الحكمة من وجود الشر. وقد كشفنا عن أن الشر عند الفلاسفة ليس شرا، و هذا الذي استحثنا على البحث عن الشر بغض النظر عن مقابله، فلم يكن يعنينا البحث عن حقيقته العينية بل عن حقيقته في الافتراض و الذهن، و هذا جعلنا نولي تعبيرَ الذاتِ الفردية عنه الأولوية. فلا يهمنا في وجهة النظر الجديدة وجود الشر العيني بل وجوده في الأوهام و في داخل كل فرد، و قد أدى ذلك إلى تفجير الكل، فالأجزاء بدله هي المعتبرة . و ماذا سيكون مصير تقسيم الشر داخل وجهة النظر الجديدة سوى الفشل؛ لأن تقسيم الشر يزيل عنه ما هو في ذاته. و لكن تحمل الأقسام القديمة داخل الوجهة الجديدة خاصية عامة وهي أنها بلا سبب و بلا غاية كالألم والنقص. أما وصف الشر بالطبيعي فينقض الشر الذي فيه.

إن كان شر يستحق الاحتفاظ به فهو الشر الإرادي، فكأن الإرادة هي الشر والشر هو الإرادة بشرط أن تكون هذه الإرادة إرادة الشر لا لأمر آخر غير الشر. هل مثل هذا يوجد في الأعيان؟ هو على الأقل موجود في الأوهام و مصدر للتعبير اللانهائي عن الشر بالذات.

* * *

1- انظر: النجاة، ص.321.

2- انظر: النجاة، الصفحة نفسها.

3- انظر: الإشارات والتنبيهات، ج3، ص300.

4- انظر: كتاب السياسة المدنية، ص73.

5- انظر: م س، ص 72.

6- انظر: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص106.

7- النجاة، ص320.

8- كتاب السياسة المدنية، ص 73.

9- م س، ص 84.

10- م س، الصفحة نفسها.

11-انظر: Essais de théodicée, p116.

12- الإشارات و التنبيهات، ج3، ص305.

13- النجاة، ص324- 325.

14- الإشارات و التنبيهات، ج3، ص308.

15- الإشارات و التنبيهات، ج3، ص299.

16- م س، الصفحة نفسها.

17- الفيلسوف الألماني صاحب كتاب: العالم باعتباره إرادة وتصوراً.





سَلوت ونشوء الأفلاج في عُمان

ج.س. ويلكنسون(*)

سَلوتُ اليوم، ليست أكثر من مستقَرٍّ حَضَري مهجور في ناحية وادي بهلا في المنحدَر البادئ بجبرين. بيد أنّ الواضحَ رغم اليبابِ السائد أنه كانت لهذا المستقرّ في ما مضى أهميةٌ من نوعٍ ما. أمّا اسم ذاك المكان فمرتبطٌ بالتاريخ الأسطوري لأُصول نظام الأفلاج بعُمانٍ. وتتكرر الحكايةُ مرتين: المرة الأولى باعتبار سلوت المكان الذي قاتل فيه العربُ بقيادة مالك بن فهم الفرس عندما وصلوا إلى أواسط عُمان، والمرة الثانية باعتباره الناحية التي نزل فيها سليمان بن داود نفسه عندما كان «شياطينه» يبنون نظام الأفلاج في عُمـان!

تُشرذمُ الأساطير التاريخ، وهي بمثابة منظار مكبِّر لحقَبٍ سحيقة من التاريخ في الوقت نفسه. وهي تميلُ لخلْق شخصيات أُسطوريةً من حولِ أُخرى تاريخية، كما أنها تُشخِصنُ الأحداث. بيد أنها في الوقتِ نفسه تحتفظ بعناصر تسمحُ للمؤرِّخ بتمييز خيوطٍ لوقائع ممكنة؛ وبخاصة عندما يمكن قراءتُها استناداً لتقاليد محلية. وربما كان شليمان Schliemann تبسيطياً في مقاربته لأسطورة هوميروس والتقاليد المحلية المتعلقة بموقع طروادة. لكنّ الذي يبقى أنه تمكّن من تحديد موقع المدينة، ففتح بذلك الطريق لعلم الآثار الإغريقي، الذي تعاطى مع التعقيدات الحقيقية للمكان وللتاريخ. فيكون على الباحث أن يقرن في ذهنه بين مصطلح «الأسطورة»، والعبارة التي تقول: «الأسطورة، التي ينبغي أن تُقرأ». وهناك أمرٌ بسيطٌ

(*) كاتب وأكاديمي بريطاني مختص بالدراسات العُمانية.

آخر. فلكل أُسطورة هدفٌ وغاية. لقد ظهرت بوصفها روايةً مركَّبةً للتاريخ؛ وهذه بدورها ينبغي أَخْذُهاً بالاعتبار عندما نُحاولُ تمييز الحقائق من النسيج الأسطوري حول أصول الأفلاج في عُمان.

هجرة الأزد: تبدأ الحكايةُ بما يُعرف بتفرُّق الأزد وهجرتهم، نتيجة سيل العرِم. وهو السيل الذي يُفترضُ أنه دمَّـر سدَّ مأرِب، ودفع الأَزدَ للانتقال بعيداً عن مواطنهم الأصلية، وبمجموعاتٍ قَبَلية كبيرة نزلت أولاً بغرب الجزيرة العربية من الحجاز إلى السَّراة، قبل أن ينتشروا ويتفرقوا من جديد. من جزء القصة هذا بالذات نتبيَّنُ الغرضَ من وراء الأسطورة. فهي تربط الأزد بمأرب، وهي العلاقةُ التي يُرادُ من ورائها تعليل الاسم العربي لعُمان؛ إذ هو اسمٌ أطلقه على البلاد الأزديون عندما نزلوا بها أخذاً من اسم أحد أودية مأرب بموطنهم الأصلي، وقد كان الاسمُ الفارسيُّ السابقُ لعُمان: مَزون. ومأرب كما هو معروفٌ هي مركزُ الحضارات اليمنية القديمة المُسمَّاة بالسبئية. وهذا الربط للأزد بالحضارات الجنوبية العربية القديمة، هو بحدّ ذاته تأكيدٌ لمكانتهم في وجه العرب الشماليين الصاعدين. والجزء التفصيلي والباقي أنّ الأزد من قحطان، ومن قحطان حِمْير آخر الدول الكبرى اليمنية المرتبطة بمأرب. وقد انحفظ هذا التقليدُ النسَبي والقَبَلي القديم من طريق الهمْداني (في الأجزاء الباقية من كتابه: الإكليل)، كما في شرح نشوان ابن سعيد الحميري (573هـ/1178م) فيما بعد على «القصيدة الحميرية»، التي لها انتشارٌ في عُمان، والتي استخدمها حرفياً أحياناً بعضُ المؤلفين العُمانيين (مثل ابن زُريق). بيد أنّ المصدر الرئيسيَّ لأنساب القبائل اليمنية وتاريخها في عمان هو كتابُ الأنساب (لسَلمة بن مُسلم بن إبراهيم) العوتبي (أواخر القرن الخامس الهجري ومطالع السادس/الحادي عشر والثاني عشر للميلاد)[2]. والعوتبي هو الذي كرَّر الأجزاء الأساسية من الحكاية التي نحن معنيون بها هنا.

مأرب: إنّ انفجار سدّ مأرب، والذي أفضى إلى هجرة الأزد، بحسب الحكاية، هو جمعٌ في الحقيقة لستّ مرات من الخراب للسدّ في الخمسمائة سنة الأولى بعد الميلاد. وقد جمعت حكايةُ «تفرُّق الأزد» اجتياحات السيول للسدّ في مرة واحدة، وربطتها ربطاً غير منطقيٍ إذ قالت: إنه عندما وصل مالك بن فهم وقبيلُهُ إلى عُمانً

كانت البلاد تحت حُكْم دارا بن دارا بن بهمان. والواقعُ أنّ تتبُّع تاريخ الهجرات العربية شمالاً وجنوباً يشير إلى حدوثها قبل الإسلام بعدة مئات من السنين، وكذلك الغزو الساساني لجنوب الجزيرة. لكنْ لا الهجرة العربية، ولا الغزو يمكن أن يعودا لزمن دارا بن دارا!

لقد أقيم سدُّ مأرب لجمع مياه الوديان وبخاصة مياه وادي أبرد الضخم (حوالي العشرة آلاف والأربعمائة كلم)، ثم مياه الأمطار وبعض الينابيع الأُخرى. وتعودُ أصوله إلى حوالي عام 800ق.م، وقد ظلَّ عاملاً حتى القرن السادس الميلادي.

لكنّ الذي يبدو أنه مع توالي القرون عليه، برزت صعوباتٌ كثيرةٌ تتعلّق بموقعه وعوامل التعرية وموادّ البناء ومفاجآت السيول العنيفة، ولذلك كان لابُدَّ من تقويته دائماً، ورفع جدرانه، وترميم تشعثاته ثم في الحالات الاستثنائية الناجمة عن السيول العنيفة، كان لا بد من جمع قوة عاملة كبيرة لإعادة البناء وسدّ الثغرات. وتذكر النصوص السبئيةُ (النقوش على الصخور) أنه في العام 564 من التاريخ الحميري (ما بين 444 و 454للميلاد) قام شراحيل يعفُر ملك سبأ وريدان وحضرموت ويَمَنت مع عَرَبه من طود وتهامة بترميم السدّ من القاع إلى أعلى الحيطان في الشتاء، وبمساعدة 14600 عامل و1200 فنّي (وهناك قائمةٌ في النقش بالتكاليف الناجمة عن ذلك)؛ وقد فعل الملك ذلك لأنّ السدَّ كان قد تشعّث في الخريف. لكنْ في الربيع (شهر أبريل) حدثت أضرارٌ أُخرى اضطرت الملك لاستقدام عشرين ألف عامل، ورفع حيطان السدّ بمقدار ستة أمتار. وتذكر مجموعةُ نقوش أُخرى أنّ انفجاراً حدث بالسدّ عام 657م من التأريخ الحميري (ما بين 537 و 547م) في الوقت الذي ثارت فيه قبائل عربيةٌ ضد السلطة، وانصرف الأحباش والحميريون لإخماد الثورة. وتذكر النقوش أنه عندما كان الملك يرمّمُ السدَّ بعد إخماد التمرد القَبَلي، تلقّى رسائلَ من النجاشي والإمبراطور البيزنطي وبعثةً دبلوماسيةً من فارس ومبعوثين آخرين من الحيرة ومن عند بني غسّان[3].

وتُظهرُ تلك النقوش ثلاثة أمور: الأول: أنّ القوة الحميرية كانت معتبرةً من الناحيتين السياسية والجغرافية. وقد امتدت إلى عُمان في بعض الأحيان. فعندما أعاد أردشير بن بابك (226-241م) نشر النفوذ الإيراني في شرق الجزيرة العربية

وجنوبها كان ملك عُمان اسمُهُ عمرو بن واقد الحميري[4]. والثاني: أنَّ العرب كانوا هم رعايا تلك المملكة. والثالث: أن تشعُّثات السدّ تكررت كثيراً خلال القرون. والتشعُّثُ الأخير، الذي يمكن أن يكونَ قد قاد لهجرةٍ كبيرةٍ من حوله، حدث قبل أقلَّ من قرنٍ على ظهور الإسلام. وفي ذلك الوقت كان العربُ قد استقروا بعُمان منذ زمنٍ طويلٍ، وتوصَّلوا إلى تسويةٍ مع الفُرس ونفوذهم هناك، والذين استمروا بالبلاد لحين مجيء الإسلام. وهكذاً فإنّ قصة مالك بن فهم تعصُرُ ألف عامٍ من التاريخ، ولصالح رجلٍ عاش هو نفسه بحسب تلك الرواية مائةً وعشرين عاماً! ومالك ليس مهماً في تفسير استقرار العرب بعُمان فقط؛ بل هو مهمٌّ أيضاً في تحدُّرات الأنساب. ففي جداول ابن الكلبي (جمهرة النَّسَب) المبكّرة يجري مزجُ الأزد مع قُضاعة من خلال هجرة تنوخ. لكنْ رغم ذلك كلّه فإنني سأمضي قُدُماً في اعتبار قصة هجرة الأزد بقيادة مالك مهمةً في الرؤية البعيدة للعرب الأولى أو العرب الأولين ."Proto- Arabs" فهناك إشاراتٌ بالمصادر الكلاسيكية العربية إلى هؤلاء وفي نواحٍ من عُمان، من مثل طسْم وجديس وعاد والعمالقة، كما تشير إلى الساميين الأوائلَ من مثل سام بن نوح وحفيده صُحار بن إرَم، وأعقاب قحطان الأوائل. والمؤلفون الكلاسيكيون من مثل بليني وسترابو وبطليموس وكتاب الأسفار في البحر الأريتري، كلٌّ هؤلاء يعتبرون الساباي (السبئيين؟) أحد عناصر ثلاثة على الساحل (العُماني)؛ في حين تقرن تقاليد محليةٌ مكاناً بجُلفار بملكة سبأ أو بلقيس[5]. وكل تلك الأقاصيص قابلة للنقاش. فهناك إشارةٌ أثريةٌ ذات أهمية في شاهد قبرٍ كشفته جرَّافةٌ على مقربةٍ من «طوي مليحة»، وقد رأيتُهُ عام 1970م (وأظنه ضاع الآن) ونسختُهُ بعناية. واستناداً إلى هذا الشاهد قال البروفسور بيستون شارحاً: «إنّ نقش الشارقة... هو الشاهد الأكثر أصالةً على الدخول العربي الجنوبي إلى الساحلِ الشرقي. فمن جهة نوع الخطّ يبدو لي أنه يعود إلى القرن الخامس ق.م. تقريباً، أو بعد ذلك بقليل. والنقش واضحٌ ونصُّه: هذا شاهد قبر وقبر ذريات خادم الملوك (نفس وقبر ذريات فتى الملوك)[6]. وقد دلّتني أبحاثي الخاصة على أنّ هذا النقش يعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد في أحسن تقدير. وهذا يدلُّ على وجودٍ عربي قديم ومتنامٍ في أجزاء من عُمان على الأقلّ. وربما كان هؤلاء، ومنذ

ذلك الحين، في نزاعٍ مع الفرس. وهذا النزاع هو الذي تشير إليه القصةُ المنكمشة والمتركّزة حول مالكَ بن فهم.

هجرة مالك بن فهـم: بعد هذه الملاحظات التمهيدية، دعونا نَعُدْ إلى قصة مالك بن فهم كما تبدو عند العوتبي. يقول العوتبي: إنه نتيجة نزاعٍ قَبَلي، غادر مالك بن فهم مصحوباً بمجموعاتٍ قَبَليةٍ من قُضاعة السراة وتهامة وتقدّم على طول أطراف جنوب الجزيرة العربيةً (وقد انفصلت المهرة عن مالك واستقرت بالشِحْر)[7]. وعندما وصل مالك إلى عُمان استقر مع مَنْ معه أولاً في النواحي الجنوبية– الشرقية، في جَعْلان وعلى الساحل حول منطقة قلهات. ويعني ذلك أنه أقام على الحدود الحَضَرية لعُمان آنذاك. لكنّ العرب ما لبثوا أن انتشروا على أطراف الصحراء بالجَوف (أواسط عُمان على الجهة الجنوبية من الجبال)، حيث كان الساكنون هناك يعترفون بسلطة دارا ابن دارا بن بهمن. وقد جرت مفاوضاتٌ مع المرزُبان (والي كسرى) من أجل منحهم قطعةً من الأرض بتلك النواحي، في الوقت الذي كان فيه مالك قد حَضَر فلجاً في مَنح سُمّي «فَلَج مالك»[8]. ووصلت إلى الفرس إمداداتٌ من صُحار، وجرى من جانب السكّان رفضُ طلب مالك للكلأ والماء، فنشبت معركةٌ حاسمةٌ في سَلوت بين الطرفين. وحسب الرواية فإنّ الفرس طلبوا الهدنة والسلام على أن يغادروا عُمان خلال عام. بيد أنهم عادوا فثّبتوا أقدامهم في صُحار، وبقي العربُ في الصحراء وعلى سفوح الجبال، في حين عاد مالك بن فهم إلى قلهات. وخلال هذه الفترة أقبل الفرس على تخريب العمران، وطمروا الأنهار/ الأفلاج التي كان سليمان بن داود قد بناها والتي بلغ عددها العشرة آلاف. وسارع الملك دارا لإرسال المزيد من الجند، لكنّ مالكاً ما تردد ولا تراجع، فدارت معركةٌ أُخرى انتصر هو فيها أيضاً. وخلال الليل سارع الفرس الذين لم يؤسَروا أو يُقتلوا لمغادرة أرض المعركة وعُمان بالزوارق والسفن إلى إيران. وهكذا ملك مالك بن فهم البلاد بقوته وحكمته، وقدمت إلى البلاد بطونٌ أزديةٌ أُخرى، كما وصل أوائلُ النزارية (سامة بن لؤي) إلى عُمـان أيضاً.

ونستطيع التوقف عن متابعة القصة عند هذا الحدّ. والواضح أنّ أحداث قرون طويلةٍ تركّبت وتجمعت من حول مالك بن فهم وهذا ليس مفاجئاً. فالذي يبدو أنّ

العرب بدأوا الاستقرار بعُمان في القرن الميلادي الأول، كما أنّ الفرس عادوا لنشر سيطرتهم مع قيام الدولة الساسانية في القرن الثالث الميلادي. ومنذ تلك الحقبة تبدأ القصة التاريخية للوجود العربي، وللصراع مع الإمبراطورية الساسانية. فلنعُدْ الآن إلى قصة تدمير الفرس للأفلاج التي أنشأها سليمان بن داود، والتي بلغ عددُها العشرة آلاف.

البناء الأول للقنوات: ما كان هناك ملكٌ اسمه دارا بن دارا بن بهمن، بل هناك دارا الأول الأخميني، ودارا الثالث، وقد جُمع اسماهما معاً باعتبارهما أباً وابناً، وأُضيف إليهما اسم جد ساساني. وتفترض القصة (والتاريخ أيضاً) أنّ الأخمينيين أعادوا سيطرتهم على عُمان، وقد ارتبط ذلك بشكلٍ ما بمسألة الأفلاج. ولسنا ندري يقيناً متى بدأ نظامُ الري يعتمد على الأفلاج. لكنْ هناك قصةٌ ذات دلالةٍ بارزة. إذ يذكر بوليبيوس Polybius أنه عند نشوب النزاع بين أنطيوخوس الكبير وأرتحششتا الثالث (212–205 ق.م) وأثناء تقدم أنطيوخوس في صحراء ميديا، اكتشف جنوده نظام القنوات الإيراني: «لقد قام هؤلاء الناس بجهدٍ عظيم ونفقاتٍ باهظة، بإنشاء نظامٍ للقنوات يمضي تحت الأرض لمسافاتٍ طويلة جداً، ومن أزمنةٍ بعيدة؛ بحيث إنّ الذين يستخدمونه اليوم ما عادوا يدرون من أينً تبدأ القناة، وما هي مصادر المياه المتدفقة فيها». وهكذا فقبل 2200سنة، كان نظامُ القنوات من القِدَم بحيث لا تُعرف بداياته. ثم إنّ الفَلَج الذي بالخارجة والذي يعود في الأرجح للعَهد الأخميني، كان ما يزالُ قيد الاستعمال إلى وقت قريب. ولذلك فليس غريباً أن تكون بعض القنوات بعُمان يزيدُ عُمُرُها على الألفي عام. والقنواتُ القديمةُ تلك، والتي جرى الاعتماد عليها عبر قرونٍ متطاولة، يسمّيها العُمانيون داودية، أي أنها تعَودُ للنبي سليمان بن داود!

ففي يومٍ من الأيام، بحسب العوتبي، وعندما كانت الجنُّ تنقلُ سليمان بن داود طائراً من إصطخر إلى بيت المقدس، مالت به الريح لناحية عُمان، حيث شاهد حصناً قائماً بسَلوت، فبعث مَنْ يستعلمُ خبره، فما وجد فيه ساكناً. لكنّ نسْراً عجوزاً هناك أخبر أنه هو وآباؤه وأجداده ظلُّوا هناك لأجيالٍ وأجيال (ثمانمائة عام فيما يُقال)، وما رأوا إنسيًّا. هكذا نزل سليمان، وأمر شياطينه بحفر الأفلاج لري المكان،

فحفروا ألفاً منها أو عشرة آلاف خلال عشرة أيام. وهذا هو أصل العشرة آلاف نهر أو فَلَج بعُمان[9]! هذه أسطورةٌ غريبةٌ أليس كذلك والراوي يُخرجها من عُهدته «بالله أعلم»!. بيد أنّ الأمر يمكن أن يكون غير ذلك.

سليمان بن داود: يشير المؤلفون العُمانيون إلى سليمان بن داود بوصفه منشئ الأفلاج ، وهم يعنون به النبي والشخصية القرآنية والتوراتية المذكورة في كتاب الملوك الأول من العهد القديم؛ بيد أن الارتباط الذي أقاموه معقد بعض الشيء[10]. فليس هناك مصدرٌ معاصرٌ يشير إليه خارج التوراة ، ولذلك كان بين الباحثين من شكك في وجوده. وقد كانت أهم أعماله بحسب التوراة إقامته للهيكل الأول (الذي دمر في العام 587ق.م). وتضعه بعض الدراسات الحديثة في حدود القرن العاشر ق.م. وبحسب الأسطورة العُمانية فإن سليمان كان عائداً من اصطخر إلى عاصمته القدس. والقصة الشهيرة الأخرى المتعلقة بسليمان تتصل بملكة سبأ (سفر الملوك الأول،[10]) التي سمعت بحكمته الكبيرة، فأتت إلى القدس حاملةً هدايا كثيرة لتُريَه نفسها ، ومؤمِّلةً العودة بكل ما تريد، وربما أتت تلك القصة في سياق ما ورد في الجزء السابق من سفر الملوك (سِفْر الملوك،ص26) الذي ورد فيه أن الملك سليمان صنع أسطولاً للبحر الأحمر مركزه عَدَن، وربما قام ببعض العمليات بالتعاون مع ملك صور الذي كان يتَّجر مع بلاد أوفير. ولابد أن تكون تلك الفعاليات التجارية قد تمت في اليمن التي كانت لها علاقات وثيقة بالساحل الإفريقي المقابل. وتحفل القصة القرآنية الخاصة بسليمان بعناصر عجائبية، بيد أن نقطتها المركزية أن الملكة التي كانت تعبد الشمس اهتدت لعبادة الله على يد سليمان، وسليمان بحسب هذه الرؤية كان ملكاً عالمياً ومؤمناً حقيقياً [11]. ولا يذكر القرآن شيئاً عن الهيكل لكنه يصفه بأنه بناءٌ كبير، وهذا العنصر بارز في كل القصص حول سليمان. وفي القرآن الكريم أيضاً عناصر موجودة في القصة العُمانية؛ وهي عناصر ربما حسبت من ضمن المتشابه في الكتاب ، فقد كانت لسليمان علاقة بعالم الجن، ويفهم لغة الحيوانات والطيور، ويسيطر على الريح ، وفوق ذلك فقد كان يأمر الشياطين والجن وهم سكان العالم المختفي الموازي لعالَمنا. وكائنات ذلك العالَم كانت تنفّذ تعليمات سليمان من بناءٍ وغوصٍ وصنع تماثيل.

ومن ضمن «القصص الشعبية» المتنامية امتداداً للقصة الأصلية، ما يمكن أن يكون مهماً للأقصوصة العُمانية. هناك مثلاً الرحلة اليومية بين الشام (تدمر) وأفغانستان على سجادة حريرية. وهناك القصة المشتركة بين التوراة والقَصص الجنوبي العربي؛ وهي قصة وهب بن منبه (34-110هـ) الذي يذكر أن ملكة سبأ التي لا يُذكر اسمها في التوراة والقرآن اسمُها بلقيس، وسليمان هو الذي أتى إلى اليمن وتزوجها، وقد ولد لهما ابن هو رحبعام الذي حكم بعد والده، لكنه حكم سنةً باليمن قبل أن يعود لعاصمة مُلك والده: مدينة تدمر.

والمعروف أن تدمر سحرت العرب أيضاً ولذلك لابد أن يكون سليمان هو الذي بناها بمساعدة الجن، وهذه الفقرة عن سليمان باليمن تركت آثارها أيضاً في مكان آخر: ففي مأرب موطن السد هناك معبد قديم للآلهة وقد أطلقت عليه العامة اسم: مَحْرَم بلقيس ! ويشير الزمخشري بصراحة إلى أن ملكة سبأ كانت تنتمي إلى حمير وسكنت بمأرب. أما في التاريخ الإثيوبي فاسم ملكة سبأ ماكيدا وابنها هو منليك الأول الذي منه تتحدر سلالة ملوك الحبشة، أما في التاريخ الأسطوري الفارسي فسليمان غير معروف، وهناك من يريد اعتباره هو نفسه شخصية جمشيد الغابرة ، والذي كان يسيطر على «الديوز» مثلما كان سليمان يأمر الشياطين ، وهكذا يكون (سليمان) هو الذي بنى برسيبوليس(تخت جمشيد، تخت سليمان ، ملعب سليمان..إلخ) وليس الأخمينيين، وكذلك فإن الاحتفاء بيوم النوروز يعود بحسب هذه النظرة إلى عهد سليمان حين استعاد مُلكه.

وقد ضم المؤرخون العرب برسيبوليس إلى إصطخر؛ فقد استخدمت في بناء المدينة الأحجار والمواد التي كانت في الأولى والتي دمَّرها الإسكندر الكبير. ويعود أصل الساسانيين إلى إصطخر، وقد اتخذها مؤسّس الأسرة أردشير بن بابك عاصمةً له بعد أن قضى على آخر ملوك الأسرة الأرزقية، فتخلص بذلك من سيطرة البارتيين. وكما ذكر ياقوت الحموي، فإنّ هناك وصلاً أيضاً بين سليمان بن داود وإصطخر، وقد ظلت المدينة أهم حواضر إقليم فارس حتى العصور الإسلامية، وبذلك فقد كان سليمان مترحلاً أو طائراً بين عاصمتي أهم دول العالم القديم – في الوعي الإسلامي– بين إصطخر والقدس، عندما مرَّ بسلوت ورآها مهجورةً لأكثر

من ألف عام في بلادٍ سكانُها من البدو.

حضارة الألف الثالث في عُمان: لا أريد هنا الخوض باستفاضة في المظاهر الحضرية المبكّرة في عُمان، أود فقط التوقف عند نقطة التقاطع والازدهار في مرحلة حضارة «جمدتْ نصر» في الألف الثالث قبل الميلاد عندما صارت منطقة ماجان (عُمان وأجزاء من شرق إيران) مربوطةً بسلسلةٍ واسعةٍ من المراكز التجارية البحرية تمتد من بلاد ما بين النهرين وعلى طول الخليجٍ إلى شرق إيران وهضاب جيحون. في الداخل كانت الواحات تستفيد في الشرب والري من السواقي البسيطة والآبار، وتستخدم التقنيات التي تعتمد على جمع المياه ، أو توجيهها. أما الزراعة فقد انتشرت أشجار النخيل بكثافة إضافةً لمحاصيل الحبوب الموسمية ، وجاءت أيضاً الحيوانات المدجَّنة ، بما في ذلك تلك التي صارت تستخدم في رفع المياه من الآبار. لكنْ في هذه المناطق الهامشية ما كانت القوة السياسية مركزية وبقيت ماجان مقسَّمة سياسياً إلى 32 مدينة مذكورة في النقوش البابلية.

وبالتوازي مع تطورات المجتمع الحضري تَكوَّن تدريجياً مجتمع بدوي يعتمد على الجمل المدجّن في مطالع الألف الثاني قبل الميلاد. وبدأ ذاك المجتمع يمارس تأثيره على حضارات ما بين النهرين ، وعلى العلاقات بين مجتمع الواحات /المراكز البحرية في دلمون (البحرين) ماجان (عُمان). وربما بسبب جفاف طارئ فإن مجمع المستقرات الهامشية هذا انهار تحت ضغوط البداوة المتوسعة لساكني الخيام (الذين سماهم الإغريق ساراكينوي/ ومن هنا أتى مفرد السارازانيين الوسيط). والبدو الساميون هؤلاء ربما كانوا هم أنفسهم الشعوب نصف الاسطورية مثل طسم وجديس بشرق الجزيرة العربية والذين يخبرنا ياقوت أنهم بادوا إبان وصول الأزد إلى عُمان. والواقع أن سيطرة القبائل العربية مثل أزد مالك بن فهم أتت بعد ذلك بزمن طويل في الألف الأول قبل الميلاد ،ومعها أتت بدونة الجزيرة ربما باستخدام تقنيات قتالية جديدة من جانب المقاتلين على الجمال، وعندما انهارت دول التخوم العربية إبان ذلك الوقت[11]. وهكذا فإن عمان والهضبة الإيرانية شهدتا تراجعاً كبيراً للتجمعات الحضرية في الألف الثاني ق.م. وظل الأمر على هذا النحو حتى الربع الأخير من الألف الثاني في شمال بلاد فارس، وبداية الألف

الأول في جنوب إيران ، حيث عادت الحضارة الحضرية إلى الظهور وعادت تأثيراتها القوية على عُمان حوالي 800ق.م.[12] ويكون علينا أن نلاحظ هنا أنه في حين استقر السكان في العصر الحديدي في نفس الأماكن السابقة تقريباً؛ فإنه منذ الألف الأول ظهرت مواقع حضرية جديدة ربما اعتماداً على نظام حفر القناة للري، وليس على نظام البئر/الساقية ، كما كان عليه الأمر من قبل.

فحص قصة سليمان بن داود: كان سليمان إذن طائراً مسافراً من إصطخر عاصمة الحضارات الإيرانية القديمة إلى عاصمته هو ، في القطب الآخر ، وفجأة لاحظ قلعة سلوت المهجورة. بدت عُمان وقتها باعتبارها مكاناً ذا سحر خاص ، كأنما هي فيلم عن حياة غير حَضَرية: سكانها كما تقول الأقصوصة كلهم من البدو: ساراكينوي! ولذلك فقد توقف سليمان هناك وأمر شياطينه بحفر الأفلاج. أو كما يقول بوليبيوس ، بطريقة شاعرية وفي القرن الثالث قبل الميلاد حين كانت الأفلاج قد صارت قديمة فعلاً وغائرة في التاريخ : «لقد ضمنوا الحصول على الفوائد من الأرض المسقية لخمسة أجيال، مقابل المجيء بالماء العذب للسكان» والمقصود بضمير الغائب (ضمنوا) الأخمينيين. ولا شك أن تقنية القناة كانت قد صارت مستعملة وبتوسع حوالي منتصف الألف الأول قبل الميلاد. وقد تكون البدايات تمثلت في حفر بعض القنوات في نهايات الوديان ، كما هو الشأن في القنوات الحديثة التي أنشئت في الشرقية مثلاً ، بيد أن النظام نفسه بجانبيه المالي والتقني يحتاج إلى قوة منظمة وقادرة ما كانت تتوافر وقتها إلا في الأخمينيين ، لكن علينا أن نلاحظ أن حفر القنوات وتنظيمها ليس عملاً يحتاج إلى أعداد كبيرة من العمال مثل سد مأرب. على العكس من ذلك فإن شق القسم العلوي من القناة يتطلب مهارة ووقتاً طويلاً، وتقوم به مجموعة صغيرة من المختصين: المُقَنّون. وصحيحٌ أن هؤلاء كانوا في الغالب من عمال السخرة (شأن الحوز بمراكش) لكنهم كانوا في الغالب مكلَّفين بحفر موضع بدء النفق وتحديده، وإنشاء الأجزاء المغطّاة ، وإجراء الماء، وتنظيم الحقل[13]. سليمان وحده يستطيع بناء عشرة آلاف فلج في عشرة أيام كما تقول القصة ، لكن الواقع أن نظام القنوات هذا يحتاج إلى وقت طويل، وجهد هائل، والصبر على أعمال غير مبهجة ، وقد كانت سلوت هي المكان الذي نزل فيه

سليمان بن داود ، كما كانت المكان الذي قاتل فيه مالك بن فهم وعربه دارا بن دارا عندما رفض رعاياه هناك السماح لعرب مالك بالإقامة في الأرض التي فيها عشرة آلاف فلج.

في فبراير عام 1973م ذهبت إلى سلوت للبحث عن أي إشارة تهدي إلى علّة كون ذاك المكان هو المسرح للقصتين : قصة سليمان بن داود ، وقصة مالك بن فهم. وقد كلمت شيخ المنطقة في بلدة بسية القريبة، وقد قادني الرجل مباشرة إلى تلة معتبرة قال: إنها كانت في الأصل قلعة الفرس التي تحصنوا فيها ، ثم أشار إلى ركام آخر في الجهة العليا من الناحية وقال: إنه قبر مالك بن فهم وقبور أصحابه (والركام في الواقع ربما كان قبوراً فعلاً من الألف الثالث قبل الميلاد). وقد عمدت للاتصال بفريق أثري من هارفرد في تبة يحيى والذي كان يقوم بمسح أولي للمواقع الأثرية في عُمان – وقدتهم إلى ذلك المكان وكانوا قد مروا به ، وقد أفضى مسحهم السريع لرُكامات سلوت (والتي سموها BB/15) إلى تلاقي البحث الأثري مع الأسطورة فعلاً. فالخزف المكتشف في المكان يشبه ذاك المكتشف في جنوب إيران ، والمستقر الحضري يعود للقرن الثامن/السابع ق.م، ويستمر إلى نهاية الألف الأول، ثم يظهر الاستقرار في القلعة من جديد في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين[14] . لقد فشلتُ كما فشل شيخ بسية في لفت الانتباه إلى أهمية موقع سلوت ، لكنني علمتُ أن فريقاً إيطالياً يعتزم العودة للتنقيب فيه .

وقبل أن أعرض استنتاجاتي أريد توجيه النظر إلى عنصرين آخرين في التقاليد المحلية حول سلوت ، العنصر الأول: أنّ أقدم المستقرات الحضرية في الناحية هو موقع جرنان ، الاسم القديم لإزكي (المزدهرة) قبل الإسلام، ويأتي بعده من حيث القدم موقع نزوى[15] وكلا الموقعين في الجوف، وكلاهما كان يتمتع بأهمية أكبر في عصور ما قبل الإسلام. قبل الحرب الأهلية التي أنهت الإمامة الأولى ، يقال إنه كانت لفلج مالك بسلوت مائة وعشرون عاضداً ، وما بقي منها غير مصدرين اثنين ، وبعض الأفلاج (القنوات) الصغيرة ، ففي عهد الإمام غسان بن عبدالله (192-207هـ/808-823م) كانت نزوى «مزدهرة جدا». كما كان ماؤها من الغزارة بحيث إن فلج ضوت كان يصل إلى أرض دريس[16]. أما في ناحية بهلاء حيث نعلم

أن لقلعتها جذوراً تعود لما قبل الإسلام[17]. فقد كانت هناك أراضٍ مهجورة لعدة قرون بعد الحرب الأهلية ومن بينها أجرد وسيفم وجمح (جبرين) وسلوت ذاتها. وقد أظهر مسح هارفرد السريع موقعاً أثرياً آخر (BB/4) من الألف الأول قرب بهلاء، كما وجدت دلائل على مستقرات من الحقبة نفسها في حفيت وواحة البُريمي وساحل دِبا ومجاز (SH/11) جنوب صحار وفي دما، وذكر Frifelt18 مجموعة كبيرة من القبور ربما عادت للعصر الحديدي في وادي سوق/جزي وحول عبري والسبيلي. وفي الناحية نفسها (التي كانت تُدعى السرّ) وجدت بقايا معدنية كبيرة. إن هذا القبور تشبه في نمطها تلك الموجودة في زكيت (إزكي) .

كل هذه الإشارات والدلائل تؤكد وجود تطور كبير في نظام القناة على السفوح الغربية للجبال مع تركز كثيف في طُعَم (الاسم القديم لناحية البريمي) والسرّ ، والجوف وبالذات في وادي بهلاء ، وفي الوديان التي تقع فيها نزوى وإزكي ، ويبدو أن حدود التحضر والاستقرار كانت تقع عند الشرقية، حيث يمتزج سقوط الأمطار بتغير درجات الحرارة مما يجعل استمرار المياه غير مؤكّد. وأنا أرى أنه ضمن هذا النظام؛ فإن سلوت صارت مستقراً رئيسياً ، في الجوف على الأقل. ومن هنا يأتي ارتباطها بحكاية سليمان بن داود. وهناك خصيصة من الخصائص الأولى للأفلاج، هي أنها كانت تقع في أسافل الجبال. بينما في النواحي الشرقية كانت الأفلاج ضمن الوديان. وقد يرجع ذلك للتقنيات المختلفة بسبب اختلاف تكوينات الأرض وجغرافيتها. فبسبب اختلاف طبائع المكان أيضاً ظهرت قنوات فوق سطح الأرض أو مكشوفة في جلفار وساحل الباطنة ، وربما عُرفت تلك التقنيات من الرومان حيث استعبد كسرى الساساني جيش الإمبراطور فاليريان بعد هزيمته واستخدمه لتطوير إمكانيات خوزستان.

هناك دلائل قوية إذن ناقشتها بالتفصيل في مكان آخر، وهو أن التوسع الكبير في المستقرات الحضرية بالباطنة (ومعه تطور صحار) مرتبط بإمبراطورية الساسانيين الذين جمعوا ساحل عُمان مع الشحر في الجنوب لتتكون مراكز بحرية مهمة سماها العرب: أرض الهند. أما خلفية الباطنة الداخلية فقد كانت الرستاق، مع أن الناحية المرتبطة بالإقليم الفارسي (المزون) ضمّت الجوف أيضاً. خلال

النصف الأول من الألف الأول الميلادي ، وصل مالك بن فهم إلى سَلوت ويبدو أن أجزاء من عُمان وقتها كانت واقعة تحت سيطرة اللخميين بالحيرة ، لكن في حين أتت الهجرات الأولى من الجنوب تواردت هجرات كبرى من وسط الجزيرة والبحرين (الكبرى) من خلال طُعَم (البُريمي). وربما في عهد كسرى أنوشروان (531–578م) جرى التوصل إلى تسوية حول حدود استقلالية القبائل بعُمان، وطبيعة العلاقة بالسلطة الساسانية. وبنتيجة ذلك ظهرت أسرتا الجلندى الأولى من بطن المعولي من أزدشنوءة في الشمال والوسط ، أما في جنوب شرق عُمان وبعض ساحل كرمان فقد سادت الأسرة الأخرى من بني سليمة (أزد مالك بن فهم: الجلندى بن كركر). وهذه النواحي المستقلة تضمنت أيضاً طُعَم في الداخل.

محاولاتٌ لتحقيب سَلوت: أريد في النهاية أن أقول شيئاً عن إحياء سَلوت في القرنين الثالث عشر والرابع للميلاد ، والذي تحدث عنه الأثريون. يبدو أن المكان كان ما يزال يتمتع ببعض الأهمية في زمن الحرب الأهلية ، بدليل أنه يُذكَرُ مقترناً بمعركة الروضة (على مقربة من تنوف)[19] حوالي العام 277هـ/890م). وقد جرى الاستيلاء على مناطق واسعة في ناحية بهلاء ثم هجرت تلك الأماكن ومنها سلوت وسيفم وجُمَح. ويذكر محمد بن إبراهيم الكندي (508هـ/1115م) في «بيان الشرع» تلك المواطن بوصفها: «بلداناً مغصوبة». ويعني ذلك أنه ممنوع على المسلم الورع الأكل أو البيع أو الشراء من منتجاتها. وبعد بعض الوقت، يبدو أنّ تلك النواحي هجرت تماماً، ربما بسبب الفوضى زمن النباهنة، وإهمال صيانة الأفلاج، رغم وجود محاولات للإحياء، تشبه تلك التي شهدتُها في زيارتي عام 1973م.

وتُسمَّى الأراضي اليباب هذه: رَمّ، وهي تبقى لمالكيها قبل الاغتصاب، ويَرثُها عنهم أولادهم، رغم أنها ظلّت غير مستعملة. وهي ليست أرضاً مواتاً؛ لأن من أحكامها في الفقه الإسلامي إمكان تغير المستعمل أو المستأجر، بينما الأمر في الأرض المغصوبة على غير ذلك. بيد أن المشكلة تظهر إذا لم يتقدم للتملك أو الادعاء أحد، ولم تتمكن السلطات من تتبّع أصول الملكية وقد حدثت أولى المحاولات لفضّ هذا المشكل عندما كانت الإمامة قائمةً مبدئياً في نزوى، وقد

مدّت سيطرتها على الجوف في القرن الخامس عشر. وفي ذلك الحين برزت عدةُ أُسَر من بهلا بما في ذلك أعقاب الإمام الخروصي الصلت بن مالك (حيث شكل عزله عام 272هـ/886م بداية للحرب الأهلية). وقد أتى الحكم الأول في الأرض المغصوبة المجهولة المالك من صالح بن وضاح المَنْحي (مات عام 1471م) قال الفقيه صالح: رغم أن الأرض موضع السؤال مغصوبة؛ لكنّ أحداً لا يعرفُ مَنْ هم مُلاّكُها أو سُلالتهم، ولذلك توضع تلك الأرض في تصرف الإمام ، الذي يستطيع السماح للفقراء باستعمالها لحين انتهاء زمن فقرهم. وما لبث فقيهٌ آخرُ هو أحمد بن مفرّجٍ (من أسرةٍ بهلويةٍ منافسة من بني الصلت) أن نقض هذا الحكم ذاهباً إلى أن أحداً لا يستطيعُ استعمالَ تلك الأرض بحجة أنها مالٌ حَشْري. وهذا الرأي إيجابيتُهُ أنه لا يسمحُ بتاتاً باستعمال الأرض المغصوبة لعدم تشجيع أحد على الاغتصاب والاستيلاء. لكنْ من جهةٍ ثانيةٍ تبقى تلك الأرض مواتاً حتى يظهر مُدَّعون للتملك يستطيعون إثبات ذلك. ثم عادً فقهاء من نزوى من أسرة ابن مدّاد فاعتبروا أنّ تلك الأراضي من أملاك «الغوائب» وهكذا تُوضَعُ في إدارة الإمام شأنها في ذلك شأن من انقرض ملاّكُها أو اعتُبروا موتَى، وما دام الأمر كذلك فيمكن للفقراء بإذن الإمام أن يستعملوها وكذلك الأيتام، أو تعتبر من أراضي «الصوافي» (مِلك الدولة الإسلامية) ويمكن استعمالُها للصالح العامّ (عزّ الدولة) وفي كل الأحوال لا يمكنُ تجاهُلُ إمكان ظهور الملاّك الأصليين. وقد ذكر أحمد بن مداد من أسباب ذلك غموض المسألة ، وجواز وجود أحد أعقاب المالكين ضمن المستعملين للأراضي. وتوقف ابن مداد عند منطقة أجرد، فلم يُصدر فيها حُكماً لأنه لم يجد في الآثار ما يدل على أصل وضعها. واحتفظ ابن مدّاد برأي الفقيه صالح الأصلي والقائل: بأنه ما دام المُلاّك الأصليون معروفين وإن يكونوا غير موجودين الآن والأرض مهجورة؛ فلا يمكن اعتبار الأرض مالاً حشرياً – ويمكن إعطاؤها للفقراء لزراعتها والإفادة منها ، ويفضل أن يكونوا من أبناء القبيلة في تلك الناحية .

وأيًّا ما يكن الأمر فإنّ الحقوق الأصلية لا يمكن ضمانُها؛ ولذلك ما كانت هناك مشجِّعات على استثمارات في الأرض على المدى الطويل، من مثل ترميم الأفلاج. وجرى استعمالُ الأرض استعمالاتٍ خفيفة. وفي عهود اليعاربة؛ فإن

أجزاء واسعةً من نظام الري بما في ذلك ساحل الباطنة كانت معرَّضةً للإغارة والتخريب من البحر، ولذلك هُجرت أو أُهملت[20]. ودخلت بعض الإصلاحات على هذه الفوضى مع مَقْدم الإمــام ناصر بن مرشد اليعربي (1624-1640م). فقد ذكر الفقيه الكبير المعاصر له خميس بن سعيد الشقْصي صاحب «منهاج الطالبين» أن الأرض المتروكة تقع تحت مسؤولية الإمامة، والذين يزرعونها يدفعون الزكاة. وأضاف مسعود بن رمضان أنه في الأراضي الحدودية بين المالكين، حيث لا وضوح، فإن موظفي الإمام يستطيعون التصرف، بما يعتبرونه الأَولى. وقد حسّنت هذه الفتاوى من الوضع، لأنها أخرجت الأرض من دائرة الأموال الحشرية؛ وإن لم تسمح بإنشاء حقوقٍ أصلية، وأتى الحلُّ النهائيُّ أخيراً على يد محمد بن عبدالله بن جمعه بن عُبيدانٍ من سَمَد نزوى، والذي كان قاضي القضاة في عهد بلعرب بن سلطان اليعربي (1680-1692م وإن كان أخوه سيف بن سلطان استولى على السلطنة قبل وفاته). قال ابن عُبيدان إنه في حالة الفلج المهجور الذي لا يمكن إثبات أنه كان بإدارة أحد من المسلمين أو يملكه أحدهم فالحل اعتباره أرض موات، ويعني هذا أنه مع عدم وجود دلائل خطية فإن الحقوق الأهلية يمكن أن يحصُلَ عليها مستعملٌ جديد، وهكذا تمكّن بلعرب من أخذ تلك الأرض حول جُمَح وبنى عليها قصره/ القلعة في جبرين، حيث قضى سنواته الأخيرة. أما أخوه (–1711م) فقد كسب لقب «قيد الأرض» ويقال: إنه حصّل الحقوق الأهلية لثلث أرض عُمان، وجدَّد فيها أفلاجاً، واستورد محاصيل جديدة، وطور أراضي شاسعةً بالباطنة.

وهكذا فإن الدلائل الأثرية على عودة الاستقرار لسلوت في القرن الخامس عشر ربما كان سببها ما حدث آنذاك من استغلالٍ للأرض وإصلاحٍ للأفلاج كما سبق ذكره. بيد أن الخصومات بين منح ونزوى وبهلا قادت لضربِ الإمامة، وتطورت النزاعات على بهلا إلى أن صارت فوضى مطلقة. وفي القرن السادس عشر كما هو معروف ما كان هناك أحد يمارس سلطة فعلية إلاّ النباهنة وفي بعض المناطق فقط. وقد سقطت السلطة أخيراً في أيدي أُسَر أجنبية. ولذلك فربما شهدت تلك العقود تراجُعاً في السُكنى والزراعة بالجوف والهجران النهائي لسَلوت. وعادت السلطة

المركزية للفعالية في عهد اليعاربة، الذين سارعوا للتطوير والتنظيم. لكنّ سلوت ما كانت في اهتمامهم، وجرى تجاهل اسمها وموقعها تماماً حتى من جانب العُمانيين أنفسهم. وهذا ما لا ينبغي نسيانه.

* * *

1 - يستند قسمٌ كبيرٌ من هذه المقالة إلى موادّ سبق لي نشرها في كتابين ومقالةٍ لي، هي:

– Water and Tribal Setelment in South-East Arabia (1977); وبخاصةٍ الملحق الخاص بفقه الأراضي عند الإباضية.

– والفصل الأول من The Imamate Tradition of Oman (1987). وكذلك:

«The Origins of the Aflaj of Oman» in : Oman Studies VI, 177-194.

2 - درسْتُ مسألة كتابة الأنساب من جانب العوتبي، وتواريخها الممكنة في:

“kilwa Sira”, in Irvine, A.K. et al (eds) Miscellany of Middle Eastern Articles in Memoriam Thomas Muir Johnstone 1924-1983, Longman 1989,.

3 - هذه المعلومات عن ترميمات السدّ وتاريخه مأخوذة عن تقرير المستشارين الموضوع من أجل بناء سدٍ جديد. ويتضمن التقرير ملحقاً كتبه Beeston عن النقوش السبئية حول انهدامات السدّ وترميماته.

4 - Potts, D.T. “From Qade to Mazun; Four notes on be to ;A Sketch of the Historical Geography of the Trucial Oman ...”.

5 - انظر دراستي:

In : Geographical Journal cxxx, 1964. 337-349.

6 - بروفسور بيستون قال أيضا: إنه كانت لديه شكوك في هل النصوص المشابهة الموجودة في الحسا هي أيضاً عربيةٌ جنوبية. وقد ذهب Jamme أيضاً إلى أنّ لتلك النصوص خصائصها المحلية.

7 - هذه قطعةٌ أخرى من الأسطورة والتي تريد ربط المهرة على الساحل الجنوبي بالتحدُّر النَسبي العربي المرتبط بحمير (مهرة بن حيدان بن عمرو بن الحاف بن قضاعة بن مالك بن حمير)، كما تشير الإشارة إلى التحالف الخاصّ بين مهرة وقبائل مالك بن فهم.

8 - هذا النص في قراءة عبدالله بن حميد السالمي، تحفة الأعيان (القاهرة 1961/1380).

9 - هناك تقليدٌ محليٌّ آخر يذكر وادي قريات مكاناً لنزول سليمان (محمد بن عبدالله السالمي: نهضة الأعيان– نشرة القاهرة، ص59). وأرى أنّ ذلك يعود للشكل الفريد للفَلَج هناك، والذي ربما أُنشئ أيام اليعاربة أو النباهنة.

10- هناك عدة قصص في Le monde de La bible تتصل به ، كما أن تلك الشخصيات والأماكن لها مواد في دائرة المعارف الإسلامية (مثل سليمان بن داود وبلقيس وجمشيد وإصطخر) .

11 - ما يجدر ذكره أنه في قصة صراع مالك بن فهم مع الفرس كان العرب يستخدمون الخيول .

12 - يبدو ذلك في دراسة Lamberg-Karlovsky(1973) (1973) ودراسة Dyson أيضا. وهاتان الدراستان تعرضان نتائج حفريات في الهضبة الإيرانية .

13 - لأن القناة تجلب الماء إلى (السيوح)، فإن تلك الحقول لابد أن تنقى من الصخور والحصى، ثم لا بد أن تكون التربة صالحة وخصبة .

14 - انظر دراسة همفريز (1974) .

15 - محمد السالمي : نهضة ، ص181.

16 - عبدالله السالمي : تحفة ، 125/1.

17 - يذكر مايلز أن القلعة ذات أصول بارتية.

18 - دراسة فريوز عام 1975. 191 ، دراسة (1986م) .

19 - السالمي : التحفة 232/1.

20 - السالمي : التحفة 165/1.





مُدنٌ إيرانية

هاينز غاوبية(✦)

أولاً: مقدمة

1-1 الموقع والتكوين: في العام 1960م أعاد L.Lockart طبع كتابه: «مدنٌ فارسية» (والذي نُشِر من قبل عام 1939م بعنوان: مدن إيران الشهيرة). ويتضمن الكتاب وصفاً بسيطاً لثلاثٍ وعشرين مدينةً إيرانية، وما أسهم ذاك العرض أبداً في فهم الحَضَرية الإيرانية. وماً نزالُ بعيدين عن فهم العوامل التي حكمت تطور الحواضر الإيرانية. وكنتُ في العام 1979م قد حاولْتُ مقاربة الموضوع نفسه استناداً لبحوثٍ ميدانية، وقراءات واسعة في المصادر الأدبيــة 1979م Gaube. وبسبب الظروف السياسية آنذاك، ما استطعتُ توسيع استكشافاتي. ولذلك فسأحاولُ هنا تتبع تطورات وأشكال المدن الإيرانية التقليدية؛ بمعنى المدينة كما كانت قبل العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين، حين اجتاحتْها تغييراتٌ غيّرت من مظاهرها، كما حدث مع كلّ المدن في الشرق الأوسط. فبعد المقدمة التي تُعنى بالأوضاع الجغرافية وأوضاع الريّ في الحواضر، كما تُعنَى بمتغيرات الاستقرار بإيران؛ سأعرض بالدراسة لمدينتين نموذجيتين، تستدعيان بحكم اختلاف الموقع والتاريخ- مقارباتٍ منهجيةً مختلفة. وسأبدأ في الغرب بأصفهان، حيث يمكن تمييز طبقاتٍ من التطّور، وصولاً إلى الخطة الأولى للمدينة، والتي

✦ أستاذ الدراسات الإيرانية في جامعة تيوبنغن /ألمانيا الإتحادية .

تُظهر الشكل الرائد لهذا النمط من الحواضر. وسيتم التركيز على حقَب ما قبل العهد الصفوي؛ إذ سوف أعرضُ للنموذج الصفوي في موقعٍ آخر. ثم أَمضي نحو المشرق، إلى هراة في أفغانستان المعاصرة. حيث تمثّلُ هذه المدينةُ نمط شرق إيران. والواقع أنّ مقاربتي لن تكونَ وصفية، بل منهجية. وبعرضي لهذين النموذجين للحَضَرية الإيرانية، أُريدُ أن أقدّم طريقةً يتلاقى فيها العمل الميداني مع معلومات المصادر الأدبية.

تتكون إيرانُ من مجالين كبيرين هما الصحارى، والهضاب العادية العالية. وفي مواطن قليلة فقط؛ يجدُ المراقب مستقراتٍ واسعةً تغطّي مساحاتٍ شاسعة. والبلاد في الواقع جزءٌ من سلاسل الجبال الأوروبية/ الآسيوية، والتي تمتد من شبه الجزيرة الأيبيرية، إلى الألب، فالبلقان، وجبال الكربات، وطوروس فالبونت، وإلى الحزام الإيراني المتكوّن من جبال البُرس وزاغروس. ثم إنّ إيران جزءٌ من حزام مستقرّات العالَم القديم، والتي تمتد من الصحارى في الغرب عبر شبه الجزيرة العربية والهضبة الإيرانية فإلى صحارى آسيا الوسطى في الشرق. وهذان الحزامان اللذان يخترقان العالَم القديم، يتفرعان من إيران. وهكذا فالجبال والصحارى هما العاملان اللذان يحدّدان التكوين الإيراني. ومثل الموزاييك، يمتزجان ويتعددان باستمرار في تشكيلاتٍ متنوعة.

أما أكثرية الشعب الإيراني فتعيش في واحاتٍ مختلفة الأحجام والأشكال، وفي مستقراتٍ تنتشر على سفوح سلاسل الجبال العالية. بيد أنّ القسم الأكبر من المستقراتٍ والتي تَعُدُّ أكثر من مائة ألف نسمة فتتركَّزُ إمّا على سفوح التلال ضمن الهضبة الإيرانية بين البُرس وزاغروس، وإما في الوديان التي تكلّلها الجبال. وفي الأغلب؛ فإنّ كلَّ المدن الإيرانية تقع في مناطق لا تكثُرُ فيها الأمطار الموسمية. ولذلك فإنّ تلك المدن ما كان لها أن توجد وتنمو إلا حيث تتوافرُ الموارد المائية من مآخذَ أُخرى غير الأمطار. ففي بعض المدن تأتي المياه من الأنهار. وأبلَغُ الأمثلة على ذلك بين مجموعة المدن، من هذا النوع مدينة أصفهان التي تَدينُ بنموّها الكبير لاحتياطي المياه المتوافر في نهر «زايَنْده رود». بيد أنّ معظم المدن الإيرانية، مثل تلك القائمة في جنوب «البُرس» وشرق «زاغروس»، تعتمد على المياه الجوفية،

والتي تُجلَبُ من سفوح التلال والجبال إلى المدن بالقَنَوات.

أمّا نظامُ القناة فهو عبارةٌ عن مساربَ محفورة للمياه تحت الأرض. إذ تُجمع المياهُ في بِرَكٍ بأسفل الجبال العالية، ثم تُجلَبُ بحسب الموقع وطبيعة الأرض إلى المستقرات الحَضَرية والحقول. وهذه الطريقة في ابتداع ينابيع صناعية، تعودُ أصولُها إلى حوالَي عام 1000ق.م. أو بعد ذلك بقليلٍ وفي الهضاب الإيرانية والأرمنية. وقد أدّى ذاك الاختراع إلى تغييرٍ راديكاليٍ في المستقرات الحضرية إذ فتح للبشر أُفُقاً وإمكانيات للسُكنى والنموّ في مناطق غير مَرْوية في الأصل؛ وكان ذلك أصل الحَضَرية الإيرانية الكبيرة. وربما كان تطويرُ نظام القناة هذا، الأساسَ في قيام أول إمبراطوريةٍ في تاريخ العالم وهي الإمبراطورية الأخمينية. فقد صار ممكناً بعد ظهور نظام القنوات إقامة طرق طويلة مع محطاتٍ للجيوش عليها، وكذلك للاتصالات، والإدارة، والضبط والتجارة.

1-2: الأصول: لقد كان من معالم العُمران المدني، إقامة الأسوار من حول المدن، وفي كل الحضارات، وأزمنة التاريخ. وقد كان ذلك ضرورياً لحماية المنازل والأعمال بداخل المدينة، كما لحماية ثرواتها. بيد أنّ المدينة لا تجلب الحماية فقط، بل هي مقر السلطة، ومركز الحياة الثقافية والدينية، ومحور النشاطات الاقتصادية، ومستقرّ الناس الذين ينهمكون في الأعمال الحَضَرية. ونتيجة ذلك؛ فإنّه بالإضافة للسور، تملك المدينة الحقيقيةُ معبداً، والذي شكلّ في البداية مقراً للسلطة الدينية والسياسية معاً. ثم حدثت قسمةُ العمل، فظهر القصر والحصن رمزاً للسلطة السياسية وحدها. أما الحِرَفُ والتجارة فتركزت في أحياء خاصة (Weber, 1958, Mumford, 1966).

بدأ التحضر في الهضبة الإيرانية الواسعة، وفي الأقاليم المجاورة إلى الشرق والشمال الشرقي بعد بلاد ما بين النهرين بزمنٍ طويل.

أما في بلاد ما بين النهرين؛ فقد ظهرت المُدُن في الألف الرابع قبل الميلاد، وكانت لها أسوار، وفيها معابد، ومبانٍ كبرى، ومواطن مخصَّصة للتجارة والحِرَف. في حين ظهرت هذه الأمور كلُّها فيٍ إيران والجهات المجاورة إلى الشرق، في

العصر البرونزي، أي في حوالي 2000ق.م.، وفي تلك المستقرات كانت هناك أسوار، وأماكن مخصَّصة للحِرَف والتجارة، لكنها افتقرت إلى الخصائص الأُخرى التي عُرفت بها مُدُن بلاد ما بين النهرين. وقد جرى الكشف الأثري عن تلك المستقرات في فارس وكرمان وسجستان وجنوب تركستـــان بيد أنَّ هذا الاستنتاج مبنيٌّ على الحفريات الناقصة والجزئية التي تمت حتى الآن في تلك الجهات.

في أواخر الألف الثاني، وعلى مشارف الألف الأول ق.م. تحرك الميديون والفرس من الشمال إلى إيران التاريخية. ومنذ ذلك الوقت فقط، يمكننا الحديث عن إيران بالمعنى المتعارَف عليه في القرون الأخيرة. وأقدم تمثيلاتٍ للمدن الإيرانية نعرفُها من خلال الألواح الأشورية. لكنْ من خلال تاريــخ هيرودوت (99-96/1) ووصـفـه «لأكـبـاتـانـا»، هـمـذان الـحـالـيـة، والـتـي كانت عاصـمـةً لـدولـة الميديين، أقدم الدول الإيرانية، نستطيع التعرف على معالم تلك المدينة القديمة؛ يقول هيرودوت: «كان الميديون يسكنون في قرى متناثرة. بيد أنَّ الملك ديوسِس (727-675 ق.م) طلب منهم أن يبنوا مدينةً كبيرةً سُمِّيت أكباتانا، وقد كانت لها أسوارٌ ضخمة، ترتفعُ في دوائر متداخلة. وكلّ دائرة ترتفعُ بمقدارٍ عن الدائرة الأخرى، وعددُها في النهاية سبع دوائر. وقد سهّلت الهضاب والتلال المُنسابة هذا الشكل من البناء. أما القصر الملكي والخزينة فكانا ضمن الدائرة الأخيرة».

وهكذا فإنّ هيرودوت يَنْعَتُ أكباتانا بوصفها مدينةً دائرية. ويذكر لوحٌ أشوريٌّ عن مدينة «كيشزيم» الميدية الأوصاف نفسها التي يذكرها هيرودوت، ومن القرن الثامن ق.م. وبذلك نجد سبعة أسوار، يرتفع كلٌّ منها عن الآخر، ومن الداخل إلى الخارج، ولنا أن نتوقَّع أنّ السور الداخليَّ الأعلى بينها هو الذي يقومُ بداخله القصر الملكي. وهكذا فإنَّ القصر وربما المعبد كانا مشيدين في أعلى نقطةٍ في التلّ الذي تقومُ عليه المدينة؛ ويبدو أنّ ذلك كان من بين الخصائص الرئيسية للمدن الإيرانية الأولى.

وجاء انتصار الإسكندر المقدوني على الأخمينيين لينشر الأفكارَ الأخرى عن بناء المدن من إيران وإلى الهند. فالمدن التي بناها هو وخلفاؤه في إمبراطوريتهم الشاسعة اتبعت النموذج الجديد. وتُمثّل خطط المدن في شمال وشرق إيران مثل

هراة وبخارى ذلك النموذج. فهناك وسطٌ للمدينة يلتقي عنده شارعان طويلان متقاطعان. ولا نعرف حتى الآن الأصول الأولى لهذا النموذج. وربما عاد ذلك إلى فكرة الهيبودامين، والتي قد تكون ذات منازع هندية أو صينية. أما خلفاء الإسكندر من السَلوقيين، والذين اتّبعهم البارتيون الإيرانيون، فقد آثروا بناء المدن المدوَّرة من مثل مدينة «مرو» في تركستان. وقد بنى الإسكندر الأكبر تلك المدينة ثم تهدمت عام 293 ق.م. ثم أُعيد بناؤها من جانب أنطيوخوس الأول (280-261 ق.م) على نمط الهيبودامين. وفي الحقبة البارتية أُحيطت المدينة بسور شبه دائري. بيد أنَّ أفضل نماذج المدن البارتية الباقية نموذج مدينة الحَضْر في شمال غرب العراق (Andrae, 1908م).

أول المدن الساسانية في إيران، هي مدينة «أردشير خُرّة»، والتي بناها أردشير الأول (226-240م) (والمسماّة فيروز أباد بجانب شيراز)، وقد كانت مدينةً دائريةً نموذجية. وما يزال الموقع غير مستكشَف حتى الآن. وفي وسط المدينة بقايا خرائب ربما كانت آثاراً باقيةً لمعبد، وتشبهها في ذلك مدينة داراب، والتي لا تبعد كثيراً عن «أردشيرخُرّة»، ولم يجرِ استكشافها أثرياً أيضاً. والسوران الظاهران للمدينة يدوران حول تكوينين صخريين، وعلى أحدهما بقايا القصر الملكي، وربما كان هناك معبد قائم على المرتَفَع الصخري الآخر.

وجاء سابور الأول (240-271م) ابن أردشير فبنى عاصمته «بيشابور» في شمال شرق أردشيرخرة . وبعد انتصاراته الكبيرة على الرومان، جلب سابور منهم أسرى كثيرين ، عملوا في بناء بيشابور. وقد تركوا بخبرتهم أثراً ظاهراً في المدينة تمثّل في نموذج الهيبودامين. كما أنهم أثّروا في فنّ العمارة في عهد سابور. فقد جرى اكتشاف زخارف على المباني والجدران تشبه الموزاييك بأنطاكية من تلك الفترة، بالإضافة إلى الكتابات والصُوَر على الجدران والتي تختلف عمَّا كان متعارفاً عليه في زمن أردشير.

وبإيجاز يمكن القول: إنه في إيران السابقة على الإسلام، استُخدمت خططٌ مختلفةٌ لبناء المدن: المدن المدوَّرة، والهيبودامين، ومع بعض التعديل نمط شرق إيران. والحديث عن الأنماط صعبٌ لأنّ كثيراً من المُدُن الإيرانية القديمة تعرضت

للدمار والبناء عدة مرات: بحيث ما عدنا نعرفُ غير الخطط المتأخرة.

ثانياً: أصفهان:

1-2: التطورات حتى القرن الثامن: اليهودية وجَي وكوشنان

تقوم أصفهان على مرتفَعٍ يصل إلى 1500م. وهي مدينةٌ تحيط بها الصحارى والسهوب. ولذلك، فإنّ شروطَ النمو والزراعة تعتمدُ على الموارد المائية. والمورد المائي لأصفهان هو نهر زاينده–رود، وهو الأغزر بين أنهار إيران الداخلية. ورغم هذا المورد المائي المهمّ، والموقع الملائم؛ فإنّ ذلك ما كان كافياً لكي تصبح أصفهان رئيسية بين المدن الإيرانية. لقد شكلت مركزاً متوسطاً لتبادُل السِلَع والأفكار بين دمشقَ وحلب غرباً، وسمرقند وبخارى شرقاً، ضمن العالَم الإسلامي. وأهَّلها ذاك الموقع لكي تصبح عاصمةً لإمبراطوريتين كبيرتين في عصور الإسلام: الإمبراطورية السلجوقية (1037-1157م)، والصفوية (1502-1736م). وهاتان الوظيفتان: في الموقع الطبيعي، وفي الدور السياسي (عاصمة)، هما اللتان جعلتا منها من خلال الأسواق، والقصور والمباني الأخرى، ما يشبه فرساي الشرق. ولأنّ بحوثاً أثريةً مكثفةً لم تجر في موقع المدينة، فلسنا نعرفُ الكثير حتى اليوم عن موقع غاباي / أسبادانا وحجمها أو شكلها الأول، وهي المدينة السابقة لأصفهان الحالية. وتذكر المصادر اللاحقة للقرون الأخمينية هذه الحاضرة تحت اسم أصفهان (Masquast, 1921.27)، وهو ما يظهر على النقود الساسانية (Gobel, 1968). ولا نملك لتطور أصفهان حتى القرن العاشر الميلادي غير المصادر الجغرافية والتاريخية العربية التي دُوّنت وقتهَا وفي الحِقَب اللاحقة. وبحسب تلك المصادر فإنّ العرب فتحوا المنطقة التي تقعُ فيها المدينة أواسط القرن السابع. وهناك وجدوا مدينتين: اليهودية، وجَي. ويبدو أنّ اليهودية هي سالفةُ المدينة المعروفة بأصفهان. وهناك بقايا مثل التلال والجسر الوسيط على نهر زاينده– رود، والتي تقع على بُعْد ثمانية كيلومترات من أصفهان الحالية، وتقف شاهدةً على حاضرة جَي. وينسب أبو نُعيم (أوائل القرن الحادي عشر) تأسيس جَي إلى الملَك الساساني أبرويز (459-486م) وكسرى الأول (532-579م) أنو شروان. ويفيدنا أبو نُعيم أيضاً (تاريخ

أصفهان، ص15) أنّ جَي ما كانت مسكونةً دائماً، بل كانت حصناً مسوَّراً يلجأُ إليه سكان المناطق المجاورة في أزمنة الحروب. وبداخل المدينة بنى كسرى أنوشروان بعض العمارات والإنشاءات. ويذكر ابن رُسته، الذي كتب جغرافيته حوالي العام 903م وجود قصرٍ قديمٍ في جَي. ويقول ابن النديم (الفهرست، ص240) والذي دوَّن كتابه حوالي العام 987م إنّ مخطوطات بهلوية وُجدت في المدينة. ويعني ذلك أنّ المدينة ما كانت ملجأً فقط؛ بل كانت لها بعض الوظائف الإدارية أيضاً في زمن الساسانيين. وبعد الفتح العربي، بنى المسلمون مسجدهم الجامع الأول في جَي (مافرّوخي، ص42). وقد بُني الجامع في جَي وليس في اليهودية لأسبابٍ وظيفيةٍ واستراتيجية. فبسبب تسويرها واتساعها داخل الأسوار بدت أكثر ملاءمةً للاستقرار، وأن تكون معسكراً للجيوش العربية بالمنطقة. وبعد العام 767م بقليلٍ نقل الوالي العربي مقرَّه الإداري من جَي إلى خوشنان، وهي قريةٌ واقعةٌ بين جَي واليهودية. وبتلك القرية بنى الوالي أيوب بن زياد قصراً يقابله مسجدٌ جامعٌ على نهر فُرسان، وهو مجرى مائي ما عاد يمكن تحديد موقعه اليومَ تماماً (أبو نُعيم، ص16). وبالإضافة لهذين المبنيين أمر الوالي الأُموي بإنشاء سوقٍ باتجاه اليهودية. وبعد إنشاءات الوالي، بنى كثيرون مساكنهم حول ذاك الموقع. وسرعان ما اتصلت المساكن والدُور باليهودية. بيد أنّ المواقع الأُخرى التي أنشأها المسلمون تحولت إلى مُدُنٍ ومراكز؛ في حين ما استطاعت خوشنان ذلك. فقد كانت اليهودية مزدهرةً في تلك الحقبة، بحيث ابتلعت خوشنان. وفي عام 773م جرى إنشاء مسجدٍ جامعٍ ثالثٍ باليهودية في موقع الجامع الحالي لأصفهان (أبو نُعيم، 17). ويمكنُ تتبع انتقال العمارة فيما بين جَي وخوشنان واليهودية من خلال المسكوكات النقدية. فقد ظهرت مسكوكاتٌ فيما بين 695 و 746م عليها اسمُ جَي؛ بينما تحمل كل المسكوكات اللاحقة اسم أصفهان .(Walker, 1956) ويذكر الجغرافيون العرب في القرن العاشر الميلادي جَي بوصفها قريةً صغيرةً، دون أن يذكروا شيئاً عن خوشنان. لكنهم يذكرون اليهودية بوصفها أهمَّ المراكز الحَضَرية في منطقة أصفهان. وهم يصفون المدينة (الموقع المسوَّر) بمسجد الجمعة القائم وسط البازار المزدهر الذي تأتيه السِلَع من القريب والبعيد (Le Stzom 1966,202-207) .

2–2 التطورات المدينية حتى القرن السادس عشر

1-2-2 المسجد الجامع والميدان القديم: نبقى في معلوماتنا عن أصفهان في العموميات حتى القرن الثامن الميلادي. لكنْ منذ انتقال العمران إلى اليهودية (الحي القديم في أصفهان الوسيطة) تزداد المعلومات وتتكثّف. فبالإضافة إلى معلومات المصادر، نملكُ الآن الخطة الأولى للمدينة، وبعض بقايا المباني. إنّ التحليل الجغرافي لما بين أيدينا يشير إلى وجود ثلاث خِطط متعاقبة للمدينة نعرفُها من اتجاهات مراكزها الأساسية. أما الخطة الأولى المتميزة بالشوارع الممتدة من الجنوب الغربي إلى الشمال الشرقي، ومن الجنوب الشرقي إلى الشمال الغربي؛ فنجد فيها مسجد الجمعة والميدان الكبير (وهو ساحةٌ واسعةٌ تقع جنوب شرق الجامع). أما المباني الخاصة من الحقبة الإسلامية المبكِّرة فتمتد إلى الجنوب الغربي، والجنوب، والشمال الغربي من الجامع. وكما سبق القول؛ فإنّ مسجد الجمعة بُدئ ببنائه في العام 773م. ولا شيء باقٍ من تلك الحقبة الواصلة إلى القرن العاشر فوق الأرض اليوم. أما الأسوار الموجودة اليوم حول ساحة الجامع فقد بُنيت في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي. ففي تلك الفترة، شبَّ حريقٌ هائلٌ اضطرت معه السلطات إلى بناء جامع جديد. وقد تكون الجامع من أربع إيوانات صارت نموذجاً للجوامع في إيران. أما الميدان القديم، فهو العنصر الرئيسي الآخَر في أصفهان الوسيطة. وتغطي ذاك الميدان اليوم دكاكين ومحلاَّت للسلَع؛ لكنّ شكله القديم يمكن استعادته. فقد وقعت على حواشيه قديماً المساجد والمدارس والقصور والسوق الكبير ومبنى لموسيقى البلاط. وكان يمكن رؤية تلك المواطن كلّها حتى القرن السابع عشر، وإن كانت في حالةٍ سيئة (Chardin, 1711, 146). وقد كان الميدان في الأصل مخصَّصاً لسباقاتٍ الخيول وللعب البولو. والميدان كلمةٌ إيرانية الأصل ولها مُرادفٌ في مفرد أسبـرس (Herzfeld, 1968) .

وتذكر المصادر العربية ذاك الميدان بصيغةٍ مزدوجة: ميدان أسفريس (ياقوت 713/4). وتوجد الميادين في ضواحي المدن الإيرانية والعراقية. وقد كانت الميادين مواطن للأسواق والسلِع؛ لأنَّ السباقات ما كانت تجري كلَّ يوم. وقد كان

ميدان أصفهان حتى القرن الثامن على حواشي المدينة، ولذلك فلاشيء يمنع من إعادته إلى حقبة ما قبل الإسلام. وبسبب بناء خوشنان ما عاد الميدان في ضواحي المدينة، بل صار في مركزها بين خوشنان واليهودية. ثم جاء البناء الكثيف في القرن الحادي عشر وبعده، فصار الميدان في كل المدن الإيرانية في وسط الحاضرة. وهذا ما لاحظه الرحّالة الألماني Engelbert Kaempfe الذي زار أصفهان عام 1684م. وفي القرن الحادي عشر، عندما صارت أصفهان عاصمةً للإمبراطورية السلجوقية، اكتسب الميدان وظيفةً ثالثةً بالإضافة للرياضة والتسوُّق، إذ صار أيضاً مكاناً للقصر الملكي، وللمراكز الإدارية. وهكذا بقي الميدان مركزاً للمدينة حتى القرن السادس عشر. ثم بُني ميدانٌ جديدٌ على طِراز الميدان القديم. وصار الميدان الجديد المركز الإداريّ للمدينة، وسوقاً للسِلَع الثمينة. بيد أنّ الميدان القديم ظلّ مركزاً ثانياً للحاضرة الكبيرة.

2-2-2: المحاور الرئيسية للتواصُل الحَضَري: كانت تلك هي المحاور الرئيسية لأصفهان في العصور الوسطى الإسلامية. وفي القرن العاشر الميلادي أُقيمت بوابات المدينة على محاورها الرئيسية. ويمكن تخمين مواقع تلك البوابات دونما تأكُّد من ذلك. وينبغي ألاّ يفاجئنا ذلك؛ لأنّ البوابات فقدت وظيفتها منذ القرن السابع عشر. فقد نمت المدينة وتمددت خارج الأسوار. وقد تعود الصفويون ألاّ يدافعوا عن مُدُنهم من على أسوارها وبواباتها بل على الحدود القاصية مثل آسيا الوسطى وغرب العراق وشرق الأناضول. وما من شك في أنّ أصفهان الساسانية والعصور الإسلامية المبكرة كانت تملك شكلاً شبه دائري. وكانت للمدينة حتى القرن السابع عشر محاور أربعةٌ تقوم على طولها الدكاكين ومواطن الحِرَف، التي تشكّل بازار الحاضرة. وليس هناك ما يدعو للشكّ في أنّ تلك الصيغة العمرانية تعود لعصور ما قبل الإسلام. وعلى تلك الجادات الطويلة بُنيت الأسواق الممتدة منذ القرن العاشر (ناصر خسْرو، 122). وما تزال الأجزاء الشرقية، والشمال شرقية ظاهرةً جزئياً. أما الجادة الممتدة من الباب الغربي للمدينة باتجاه الشماليه الشرقية، فقد صارت منذ العام 1600م جزءاً من المحور الرئيسي للبازار. وهناك بازارٌ آخر كان موجوداً شرق الميدان القديم. وفي الجانب الشمالي الشرقي من الميدان

القديم، هناك معالمُ لبازارٍ قديمٍ يمكن تمييزها على خريطةٍ وُضعت لرضا شاه عام 1924. ويمكن القول إنها القيسارية القديمة التي لاحظها (Chardin146) في القرن السابع عشر. ولا يمكن اليومَ تمييز شارعٍ يعود من الميدان القديم باتجاه الجنوب الشرقي. وتشير المصادر الأدبية إلى وجود عددٍ من المباني الدينية في المدينة الإسلامية الحديثة (وبخاصة المدارس)، ودُور واسعة مع بساتين (مافرّوخي، 83، وياقوت 677/1). وهذا الاستعمال الكثيف للأجزاء الشرقية من المدينة، ما تطلَّب ضرورة وجود محورٍ بين القصر والميدان القديم في العصور الوسطى.

إنّ التطورات السياسية في إيران بعد سقوط الإمبراطورية السلجوقية، في أواسط القرن الثاني عشر، حرمت أصفهان من وظيفتها باعتبارها عاصمةً كبرى. وفي العام 1244 استولى المغول على المدينة. ويشير العام 1387م إلى نهاية أمجادٍ للمدينة استمرت ثمانمائة عام في العصور الإسلامية. ففي ذلك العام احتلّ تيمورلنك المدينة، وسمح لجنوده بنهبها وتخريبها، وبذلك فقدت المدينة أعداداً كبيرةً من سكانها. وفي العام 1414م حدث الشيء نفسه. ونملك من عام 1474م تقريراً يقول: إنّ عدد سكّان أصفهان ما كان يزيد على الخمسين ألفاً.

3-2 التطورات حتى العام 1700م

3-2-1: الشاه عباس الأول: ميدان الشاه: خلال صعود الصفويين في مطلع القرن السادس عشر، اهتم اثنان من الشاهات الأوائل بالبناء في أصفهان: إسماعيل (1502-1524م)، وطهماسب (1524-1576م). وقد عمل الرجلان على وضع مبانيهما في سياق خطة أصفهان الوسيطة. وقد كان همّهما إعادة بناء المنطقة المحيطة بالميدان القديم. وهناك بنيا ما لا يقلُّ عن خمسة مبانٍ، كما بنيا مسجدَين ومدرسةً وحمّاماً على طول الشارع الممتدّ من الميدان القديم وباتجاه الجنوب الغربي(Gaube 1979, 82f).وفي العام 1597م قرر الشاه عباس الأول (الذي وصل إلى العرش عام 1587م) أن ينقل عاصمتَهُ من قزوين في شمال غرب إيران، إلى أصفهان. وقد أدّى هذا القرار إلى إيصال أصفهان إلى ذروة تطورها خلال قرون، وجعل منها مدينةً عالميةً يلتقي فيها السفراء والتجار من أوروبا وإلى الشرق

الأقصى. وخلال وقت قصير استطاع عباس ومستشاروه أن يبنوا المدينة من جديد ويوسّعوها على أساسٍ خطةٍ جديدةٍ وعلى خطوط لا تشبه إلاّ خطوط أصفهان الإسلامية المبكّرة خلالً القرنً الثامن الميلادي. كان الشاهات والحكام السابقون، الذين اتخذوا من أصفهان مقراً لهم يميلون لسُكنى المدينة القديمة، وإدارة الدولة من هناك. أما عباس الأول فقد قرر الذهاب مع بلاطه إلى جنوب غرب أصفهان المعاصرة. وقد سلك في ذلك مسلك السلاجقة ببناء قصورٍ على النهر (ما فرّوخي، 53-56). ومضى عباس قُدُماً ببناء مركزٍ اقتصادي على حاشية أصفهان في القرن السادس عشر. وبذلك دفع نحو تطوير المدينة باتجاهاتٍ جديدة. كانت نواة خطة عباس لأصفهان الجديدة بناءَ ميدان كالعادة، تأتلف حوله الوظائف الأهمّ للعاصمة في الإدارة والدين والثقافة والأسواق. بيد أنّ ذلك تضمّن فيما تضمَّن إعادة تشكيل الميدان القديم بخطةٍ جديدة. فخلف القناطر التي تحيط بالميدان من كل ناحية، وبخاصةٍ لجهات الشرق والغرب والجنوب، انتشرت الدكاكين وبيوت الحِرَف. وفي الطرف الشمالي قامت مرابع ومقاهي القهوة، التي كانت طوابقها العليا تُستعمل فنادق وحمامات. وفي أماكن أربعة بالجنوب والشمال والشرق والغرب تنقطع تلك الاستمرارية المتميِّزة بالقناطر، لينفتح المجال في الجنوب على مسجد الشاه الذي سُمّي أيام الصفويين مسجد الجمعة الجديدة، وفي شرق الميدان تظهر من جديد قباب مسجدٍ آخر هو مسجد لطف الله.

2-3-2 القصور الملكية: في مواجهة مسجد لطف الله، وعلى الجانب الغربي من الميدان، يبدو علي قبو (الباب العالي)، وهو قصر الاستقبال لعباس الأول وخلفائه. وفي القرن السابع عشر كان «علي قبو» المدخل لسلسلة المباني الملكية والتي كانت تُجاور الميدان من الغرب. وهي تمتدُّ إلى الغرب موازيةً لجادّة جهار-باغ. وفي تلك القصور تقع مقصورات الحرية حيث عاشت أُسَر الشاهات ونساؤهم، وتنتشر أمامها الحدائق والبساتين الداخلية، والمطابخ والمخازن وبيوت الحِرَف التي بناها عباس وخلفاؤه. وإلى الغرب والجنوب من القصر الملكي، وعلى جانبي جهار-باغ كما على النهر تقومُ الدُور التي يسكُنُها أهلُ البلاط، والتي أمر عباس الأول ببنائها في تلك الجهات. أما جادة جهار-باغ والتي تخترق حيَّ المباني

الرسمية فإنها تؤدي إلى أحد أجمل الجسور في العالم: جسر علي وردي خان. وعلي وردي خان –مهندس الجسر– كان أحد أقرب مُساعدي عباس الأول. وتستمرُّ الجادةُ بعد الجسر لتصل إلى قصرٍ ريفيٍ ضخم هو هزار جريب. وحوالي العام 1700م بنى شاه سلطان حسين، آخِرِ ملوكٍ الأسرة الصفوية قصراً كبيراً آخر إلى الغرب من هزار جريب وسط حديقةٍ شاسعة هو المعروف باسم فرح أباد. وقد اختفت هاتان المجموعتان من المبانـيٍ (Beaudouin 1933, 1-47). وقد أمر الشاه عباس الأول ببناء حاضرة جُلفاه الجديدة إلى الجنوب من نهر زاينده رود. وقد أسكن هناك أرمناً من جُلفاه، ومن أجزاء أخرى من أرمينيا. ويبدو أنّ عباساً نقل هؤلاء لأسبابٍ استراتيجيةٍ واقتصادية. فقد أراد استحداث حزامٍ من الأرض اليباب في شمال غربٍ إمبراطوريته ليحميها من العثمانيين. لكنّ عباساً كان واعياً أيضاً بأهمية المهارات الصناعية والتجارية للأرمن، وأراد منهم الإسهامَ في الحيوية الاقتصادية للمدينة.

3-3-2 البازار الواقع شمال الميدان الجديد: أما البازار الواقع شمال الميدان الجديد فإنه تتلاقى من على جانبيه من الناحية الجنوبية المدينة الصفوية والأخرى السابقة على العهد الصفوي (Gaube- Wirth 1978). والباب الكبير للبازار هذا يبدو مشابهاً لباب ضمن الجامع المقابلِ له في النهاية الجنوبية للميدان. وعند الدخول من الباب يشاهد الداخلِ سوقاً من طبقتين هو القيسارية. وقد كان هذا السوق في القرن السابع عشر حكراً على الملك، بما فيه من دُورٍ للصناعة والحِرَف. وتقوم في وسط الشارع قبة ضخمة. وإلى جانب القبة من اليمينٍ تقوم دار السكّة الملكية. أمّا إلى اليسار فإنّ المتجول يدخل محلة الشاه المُعدَّة للقوافل. وتتضمن المحلةُ المسقوفة والأكثر اتّساعاً في المدينة (140 غرفة). وفي نهاية القرن السابع عشر كان تجارٌ من تبريز وقزوين وأردبيل والهند يستخدمون تلك الدُّور. أمّا في الطبقة العليا فقد كانت هناك حوانيت للصاغة وتجار الذهب ومحترفاتهم. وإلى شمال الخانات، تقوم محلةٌ أخرى مماثلة، هي الآن في وضعٍ أسوأ من المحلة الأولى. أما المساحة في شرق المحلتين فتنقسم إلى مربَّعاتٍ تتخللها ممراتٌ تتقاطع تحت قبابٍ عالية: جهار–سوس.

وقد بُنيت دُورٌ وأُصلحت أُخرى منذ أيام الصفويين، لكنّ الخطة الأصلية منذ أيام عباس الأول ما تزال واضحة. وتتضمن تلك الخطة شارعين متوازيين يجريان من الشمال إلى الجنوب، وتتخلّلها ثلاثة منافذ من الشرق والغرب. وإلى شمال البازار الذي كان معروفاً في القرن السابع عشر باسم القيسارية أو القيصرية، كان هناك مستشفى وإلى جانبه مقرٌّ آخر للقوافل والذي أقامه عباس الأول ليؤمّن من طريقه دخلاً للمستشفى. وقد زال المبنيان الآن. وأبعد نحو الشمال بنى جرخي باشي- أحد أمراء عباس الأول- مسجداً ومبنى قوافل أيضاً. وقد بُني الأثران على نفس نهج الشارعين، وهو النهج الذي يعود للعصور الوسطى المبكّرة.

ثالثاً: هراة والمدينة الإيرانية الشرقية

3-1 هراة القرن التاسع عشر: تُعتبر هراة أكبر مدن أفغانستان الغربية. وهي تقوم وسط واحة على نهر، ومن حولها قرى كثيرة عامرة. وبسبب موقعها الجغرافي فقد شكّلت مدخلاً ملائماً إلى الهند. وقد مرَّ بها الإسكندر الأكبر، كما مرت بها التجارة بين الهند وآسيا الوسطى والشرق الأوسط حتى وقت قريب. ومع أنّ تاريخ هراة يتضمن فترات من الصعود والهبوط؛ فإنه لم يُصبْها ما أصاب المدن الإيرانية الأُخرى: أن تُدمَّر دون أن يُعاد بناؤها، أو أن يهجرها سكانها لسبب أو لآخر. ولأننا نملكُ أوصافاً للمدينة من القرن التاسع عشر وبدايات العشرين؛ فإننا نستطيع أن نكوّن فكرة واضحة عمّا كانته المدينةُ قبل مائة عام. بل إننا نملك خرائط المدينة، وأكثرها دقةً تلك التي رسمها ضابطٌ ألماني هو أوسكار فون بيدرماير عام 1924م وكان قد قاد كتيبةً عسكريةً صغيرةً إلى أفغانستان 1917/1916. ومن خريطة بيدرماير نستطيعُ أن نتبيَّن أنّ المدينة كانت مدوَّرة تقريباً. وتمتد حوالي الـ1500م من الشرق إلى الغرب، و 1600م من الشمال إلى الجنوب. وكان يحيطها سورٌ أمامه خندقٌ عميقٌ يدور حول المدينة. وفي السور خمس بوابات. وهناك أربعة شوارع تمتد من السور لتتلاقى في وسط المدينة تحت قبة كبيرة: جهار-سو. وتتسع القبةُ إلى ما بين 12و 15 قدماً وتحتضن بازار المدينة. أما محلة القوافل فتقع إلى جانب الجهار -سو وإلى الجنوب منه. ولإمداد السوق بالمياه، فقد كانت هناك خزانات ضخمة تغطّيها قبابٌ عالية.

وتقعُ قلعةُ المدينة في غرب الحيّ الشمالي إلى جانب السور. وفي تلك الجهة يقوم قصرٌ متوسط الحجم. وفي زمن السلم كان حاكم المدينة يقيم في قصرٍ إلى جانب المسجد الجامع وليس في القلعة. وإلى جانب القصر كانت هناك إصطبلاتٌ ضخمة، ومركز للحِرَف، وثكنات. وفي شمال شرق المدينة القديمة يقوم المسجد الجامع. وقد أُعيد بناءُ الجامع في القرن الخامس عشر، حيث اتخذ شكله المستمرَّ حتى اليوم.

وتشغل الأحياء السكنية أكثر أجزاء المدينة القديمة. وتؤمّن الدخولَ إلى مواطن السكن الشوارع الأربعة الرئيسة، كما إلى البازار. وضمن الأحياء السكنية تقوم عدة مبانٍ دينية الوظائف والهندسة: المساجد والزيارات (المزارات). و تقوم الجوامع الكبيرة بدون استثناء على أطراف الأحياء. أمّا المزارات فهي أضرحة أولياء حقيقيين أو مُفترضين. وهي كثيرةٌ داخل المدينة وخارجها. ففي كتابٍ مطبوع عام 1892م: رسالة في مزارات هراة، هناك 300مزار يجري تحديدُها ووصفُها. ولا أعرفُ مدينةً تتضمنُ هذا العددَ من أماكن الزيارة.

2-3 هراة في العصور الوسطى المبكرّة: عندما نطالع المصادر الوسيطة عن المدينة، نجدُ أنها ليست صالحةً لتلك الفترة فقط، بل هي صالحة للقرن التاسع عشر أيضاً. وأفضلُ الأَوصاف للمدينة في القرن العاشر موجودةٌ في مصدرين رئيسيَّين: الإصطخري (حوالي العام 951م: ص 149-151) وابن حوقل (حوالي العام 977م، ص 366). ونستطيع تبيُّنَ صورة هراة في القرن العاشر من المصدرين السالفي الذكر على النحو التالي: يتكون السور، مثل المباني الأخرى من أحجارٍ طينية، وهو يحيط بالمدينة. ويبلغ طوله حوالي أربعة كيلومترات. ويقع أمام السورِ خندقٌ عميق. وللسور أربعُ بوابات يُدخَلُ منها إلى المدينة، ويبدأ من كل بوابة طريقٌ إلى داخل المدينة، كما يوجد كذلك طريق لمغادرتها. ثم إنّ البوابة يبدأُ بداخلها بازارٌ يقود إلى وسط المدينة. أمّا قلعةُ المدينة فتقع داخل السور ولها أربع بواباتٍ أيضاً تحمل الاسم نفسه مثل بوابات هراة. وما يزال الجامع الكبير للمدينة في موقعه القديم. وفي مطلع القرن كانت المباني الإدارية وقصر الحاكم والإصطبلات والمخازن ودُور الحِرَف، تقومُ كلُّها باتجاه قِبلة الجامع الكبير. ويذكر

المؤرخون القُدامى أنه في العصور الوسطى كان السجن يقع بجوار الجامع. وما كانت السجون قديماً تُبنى عشوائياً، بل تكون على مقربةٍ من مقر الحاكم، وأماكن تجمُّع جنوده.

3-3 خطة المدينة في مصادر القرن الخامس عشر: يذكر الإسفزاري الذي كتب تاريخاً لهراة في العام 1492م أنّ شكل وسط المدينة بقي على ما كان عليه منذ القرن العاشر الميلادي. ويبدأ الإسفزاري تاريخه بمقدمةٍ جغرافيةٍ عن هراة يمكن على أساسٍ منها معرفة الخطط الأصلية لها (إسفزاري، ص ص77-79). فقد كان محيط المدينة بحسَبه يبلغ 7400 قدم هراتي.

أمّا المسافة بين البوابتين المتقابلتين فقد بلغت 1900 قدم، والتي تُثبت أنّ شكل المدينة كان دائرياً. وهناك خندقٌ يحيط بالسور. وفي وسط جهات السور الأربع كانت هناك بوابات. وينبثق من كلٍ من البوابات بازار يصل إلى وسط المدينة المعروف باسم جهار-سو. وقد بُني البازار الشماليٍ من الطوب الأحمر. ويدعونا ذلك للترجيح بأن الأسواق الأخرى كانت مبنيةً من الطوب الرملي. ويتضمن كلٌّ من البازارات خاناً للقوافل. أما المسجد الجامع فقد كان بين البوابات الشرقية والشمالية الشرقية. ويذكر الإسفزاري أنه في حقبة ما قبل التيموريين أضاف ملكُ الأُسرة الكرَتية معز الدين (1330-1370م) سوراً جديداً حول المدينة تبلغ مساحته ستة كيلومترات مربَّعة. وما أعاد تيمور بناءَ ذاك السور بعد أن دمَّره لأنه اعتبر أنَّ الدفاعَ عنه غير ممكن.

إنّ هذه المعلومات كلهّا تعني أنّ الخطة الداخلية لمدينة هراة- بما في ذلك المباني الرئيسة مثل البازار والجامع الكبير والمباني الإدارية والقلعة- لم تتغير مواقعُها منذ القرن العاشر. ويميّز هذا الأمر هراة عن المدن الإيرانية/ العراقية التي شهدت هندستها تغييراتٍ كبرى خلال القرون. والشكل المدوَّرُ للمدينة هو السائد في مدن شرق إيران، في حينٍ يختلف في الغرب فيما وراء الصحراوين.

4-3 مُدُن شرق إيران

1-4-3: بَمّ: نعرفُ من بين المدن الإيرانية السابقة على الإسلام المدينتين

الساسانيتن: فيروز أباد (أردشيرخُرّة) عاصمة أردشير الأول (224-241م)، وبيشابور العاصمة الأخرى التي بناها ابنه سابور الأول (241-272م)، ولكل من المدينتين خطّةٌ مختلفة. أما فيروز أباد (Girshmann, 1962) فهي مدينةٌ مدوَّرة، وأمّا بيشابور (غِير شمان، 1962، ص138) فهي مدينةٌ مستطيلة مع شوارع داخلية مستقيمة. وتجد المدينة الساسانية المدوَّرة سوالفَها في المدن البارتية (أندريه، 1908) مثل مدينة الحَضْر في العراق اليوم؛ والمدن الشرق أوسطية القديمة. والعلّة في بناء بيشابور على هذا النحو أنّ بُناتها كانوا من أسرى الحرب الرومان، وهكذا فخطتها خطةٌ أجنبيةٌ ما تكررتْ من بعد في غرب إيران. أما الشكل المدوَّر للمدينة فقد عاش إلى ما بعد الساسانيين. والمَثَلُ الأبرزُ على ذلك مدينةُ بغداد والتي بناها الخليفة العباسي المنصور (754-775)، (كرزويل 1958, 161-182). وكذلك الخطط الأولى لمدينتي أصفهان وجَي كانت دائريةً أو مدوَّرة (غاوبه 1979، ص67-72).

لكننا إذا التفتنا لمدن شرق إيران؛ فإننا نجد خططاً مختلفةً للمدن؛ من مثل المقاطعة الإيرانية كرمان بشرق فارس، كما نجد أبعد نحو الشرق مدينة بَمّ الصغيرة. وفي العصور الوسطى كانت بَمّ مشهورةً بصناعة المنسوجات فيها. وقد كانت مدينةً مزدهرةً لعدة أسباب وليس بسبب صناعة النسيج فقط. وتحتلُّ وسط (المدينة) قلعةٌ ضخمة. وتحميها أسوارٌ لها أربع بوابات. أمّا رَبَضُ (رَبَذ) المدينة فيقع خارجها، وهي غاصةٌ بأشجار النخيل وبساتينه (غاوبه 1979، ص112). وفي ثلاثينات القرن العشرين هُجرت المدينة القديمة. وقد انتقل السكان إلى المدينة الجديدة، فتحولت المدينة القديمة إلى ما يشبه المتحف. والمدينة الداخلية التي ما تزال ظاهرة مدوَّرة الشكل؛ أمّا القلعةُ فتقع في شمالها بداخل السور. وقد امتدت المدينة فيما بعد نحو الشرق، ثم أُضيف إليها قسمٌ بالشمال الغربي. وهكذا فإنّ مدينة بَمّ تشكّل نموذجاً لمدن شرق إيران المدوّرة.

2-4-3 زَرِنج: هي إحدى المدن المشهورة بشرق إيران، وهي العاصمة القديمة لإقليم سجستان، وتقعُ شرق بَمّ على مقربةٍ من الحدود الإيرانية/ الأفغانية، وهي بأفغانستان الآن. واسم سيسان مأخوذٌ من مفرد سَكَستان، وهو شعبٌ من آسيا الوسطى هاجر إلى المنطقة في القرن الأول قبل الميلاد. وكانت زرنج مدينةً مهمةً

أيام الساسانيين. ثم في القرنين التاسع والعاشر للميلاد صارت عاصمةً للصفّاريين (861–1003م) الذين سيطروا على إيران تقريباً في سنوات دولتهم الأُولى. وفي العام 1383م دمّرها تيمور لنك وما أُعيد بناؤها من بعد.

وفي صورةٍ من الجوّ لزرنج تبدو المدينةُ مكوَّنةً من قسمين، القسم الأول مربَّع مع بقايا للقلعة إلى جانب زاويةٍ من زوايا السور. ويبدو أنّ القسم المربَّع هذا هو المدينةُ الداخلية القديمة. وبحسب ابن حوقل والإصطخري، اللذين يقدّمان أفضل وصفٍ لزرنج في القرن العاشر (غاوبه 1991، ص208-210) فقد كانت لزرنج خمس بواباتٍ حديدية. وإلى الجانب باتجاه فارس (غرباً) هناك بابان: الباب القديم والباب الجديد. أما البوابات الثلاث الباقية فتحتل بقية جهات السور. ولا يسمحُ هذا التكوين إلاّ بتفسيرٍ واحد: مدينة زرنج كانت تملك في الأصل أربع بوّابات تحتلُّ جهات المحيط الأربع. وقد امتدت المدينة إلى الجنوب من خلال رَبَذ. وقبل القرن العاشر كانت المدينة قد أُحيطت بسورٍ دائري.

4-4-3 أصول خطط مدن شرق إيران: كيف تكونت خطط المدن الداخلية في هراة وبم وزرنج، وإلى أية أُصولٍ يكون علينا إرجاعها؟ أوَل ما يتجه التفكير إلى المدن الإغريقية– الرومانية. والملاحظ أنّ خطط المدن المتأثرة بهذا النموذج تقع إلى الغرب من إيران وعلى مشارف الإسلام، من مثل عنجر في لبنان والعقبة في الأردنّ. ولكلٍ من هاتين المدينتين شكلٌ مستطيل، وشوارع تبدأ من الأشور وبواباتها الأربع، لتتقاطع في وسط المدينة على شكل صليب (Wirth 2000/39-44).

ولا نجد في إيران خططاً على هذا الشكل. لكن يمكن أن نجد في إيران مستقرات صغيرة مع خطط داخلية مربَّعة أو مستطيلة، وهي مستقرات القِلاع. بيد أنَّ التشابه في هذه القلاع مع داخل هراة هو تشابُهٌ عارض. ويمكن مقارنتُها بالمستقرات من نفس النوع في آسيا الوسطى. والمعروف أنّ قُرى القِلاع معروفة منذ القديم في هذه النواحي (Nerasik 1966). وبينما لا نجد شبهاً في إيران بين قرى القلاع وبين المدن؛ فإننا نجد خطط مُدُنٍ تُشبه قرى القلاع في مثل مدينة هراة. وهذا النموذج يسري على بعض المدن ذات التأسيس البارتي مثل مدينة مرو. فمن جهة تشبه مرو هراة بالمربع الداخلي والسور، والطرق الأربع والبوابات

الأربع، والقلعة الواقعة في شمال المدينة داخل السور. وهكذا فإنّ نموذج مرو ما قبل الإسلام ومرو العصور الوسطى يُشبهُ نموذج هراة. وبذلك يمكن الحديث عن نموذج خِطط مدن شرق إيران، والتي تمتدُّ من جنوب أطراف صحراء لوط وشرق تلك الصحراء وشرق كوير إلى مدن آسيا الوسطى، ومرو وبخارى بوصفهما نموذجين بارزين على ذلك.

ونعود بعد هذا التمهيد إلى السؤال: هل تعود أصول خطط زرنج وبمّ وهراة إلى نموذج آسيا الوسطى، أو إلى نموذجٍ آخر؟ هراة هي النموذج الصافي لهذا النوع من المدن. وهراة تقع بين منطقتين تمثّلان نموذجين مختلفين: الهند وجنوب شرق ووسط آسيا، أو الصين إلى الشمال الشرقي. ولا نستطيع نفي التأثير الهندي مطلقاً لأنّ الهند وإيران بينهما تواصُلٌ منذ أقدم العصور، وازداد ترابطهما في الحقبة الساسانية. ولذلك فإنّ البحث في المجال الهندي الغني بالرسائل حول الهندسة والعمارة يمكن أن يكون مفيداً. ففي رسالة الـ (Acharya Manarara 1934) التي تُعنى بالعمارة، والتي تعود للقرن الأول قبل الميلاد نجد النماذج التالية لخِطط المدن: «المدينة الهندية المثالية تتمدد باتجاهات الجهات الرئيسية الأربع. وكلُّ مدينة مُحاطة بسور، بداخله قلعة. وخارج السور هناك خندقٌ محفور. وبشكلٍ عام هناك أربع بوّابات، كلُّ واحدةٍ منها في وسط إحدى جهات السور. وبجوارٍ الأسوار الداخلية تمتد شوارع واسعة. وبالإضافة لذلك هناك شارعان عريضان، يربطان بوابات المدينة المتقابلة. ويتقاطع الشارعان في وسط المدينة حيث يقوم معبدٌ أو قاعةٌ لسكان المدينة لأداء عباداتهم. ثم إنّ المدينة تنقسم إلى أربعة أحياء، كل واحدٍ منها تفصله عن الآخر ممرات. وعلى أطراف الشارعين الرئيسيَّين، اللذين يتقاطعان في وسط المدينة، تنتشر مبانٍ كثيرة طوابقها الأرضية محلاتٌ تجارية. أما بقية المدينة فتتكوَّن من أحياء للمعيشة (Shukla, 1938).

إنّ خطة مدينة هراة تتطابقُ مع مبادئ تخطيط المدينة الظاهرة في هذا الكتاب في سبعٍ من ثماني خصائص. ولذلك فقد تكون مدينة هراة مبنيةً في الأصل على أساس خطة أصلها هندي، وقد امتدت عبر أفغانستان، ووصلت إلى آسيا الوسطى. لكنّ هذا احتمالٌ واحدٌ من عدة احتمالات. لكنّ اتجاهات التأثير ربما امتدت في

الاتجاه المعاكس أيضاً: من آسيا الوسطى أو من الصين إلى شرق إيران.

لقد ظهرت دراسةٌ ضخمةٌ حديثاً تتضمنُ استعراضاً شاملاً لأُصول وتطورات المدينة الصينية، والطوابع الفلسفية والدينية لخطط تلك المدن. وفي مقدمة ذاك الكتاب يقول المؤلّف: «بالتأكيد، ليست هناك مفاجأة أن نجد مفهوم العالم (البدائي) ونظامه الفلكي المتناسق، واقعاً في أصول تصور المستقرات الحَضَرية في العالم. العالم المملوء بالمجتمعات المدنيّة. ففي الصين يجري التعبير عن ذلك من خلال نموذج (المربَّع السحري). وهو معروفٌ جيداً في المندالا البوذية، التي تتكون من تسعة مربَّعات متداخلة. والمربعُ السحريُّ هذا يُسمَّى في الصينية: نموذج المجال المثالي للمجال المقدَّس بمربَّعاته التسعة. وقد استُخدم «المربَّع السحري» من جانب البطل الثقافي الأسطوري، «يي الكبير»، مؤسِّس الأُسرة الأُولى (كسيا)، بوصفه الشكل المثالي لتقسيم الصين إلى تسع مقاطعات. كما استُخدم من جانب النبيل «زو» بوصفه الأصل للمدينة السحرية لأسرة زو في نهاية الألف الثاني ق.م. وحتى القرن العشرين. وهو أيضاً أصل الحقل المقدَّس أو المجال المقدَّس، حيث كان الإمبراطور بوصفه «البنّاء الأول» لشعبه، والذي يتجلَّى في بداية الربيع من كل عام (Sching 1996), في الصفحات الأربعمائة للكتاب، يحاول الكاتب أن يفرض مفهوم «المربَّع السحري» على كل المدن الصينية من كل العصور ومن كل أنحاء الصين. ويكونُ عليّ أن أعترف، أنني ما استطعتُ دائماً تتبُّعَ حُجَجه وتصوراته ورسومه. بيد أنّ أمراً واحداً يستحقُّ التأكيد هنا. مفهوم مدينة شرق إيران، وتصور المدينة الصينية المشروح سابقاً يشتركان في خصيصتين: القسمة الهندسية لمجالات المدينة، والأبعاد الهندسية لأسوارها. فالشكل الرئيسيُّ في التنظيم الداخلي لمدينة شرق إيران، والانقسام إلى أربعة أحياء متساوية، تخترقها شوارع رئيسية، كلُّ ذلك ليس موجوداً في المدينة الصينية. وهذا صحيحٌ أيضاً بالنسبة للقلعة، التي هي من خصائص مدن شرق إيران، لكنها مفقودةٌ في المدينة الصينية.

ولكي نوجز النتائج التي يمكن التوصل إليها: هناك ثلاث إمكانيات لتحديد الشكل والتنظيم الداخلي لمدن شرق إيران؛ أولاً: تطور داخلي مستقلّ في تلك

النواحي، وثانيا: التأثير الهندي، وثالثاً: التأثير الصيني. أما التأثير الصينيُّ فيمكن استبعادُهُ إلى حد كبير. وهناك احتمالٌ كبيرٌ أن يكون للتأثير الهندي وتطوراته آثارٌ واسعةٌ في خراسان وبكتريا، وبلاد ما وراء النهر؟ ومع أنّ التطور المستقلّ ليست عليه دلائل قويةٌ، فلا يمكن استبعادُهُ طبعاً. أمّا تنظيم المدينة المنشأة حديثاً على أسس هندسية معيّنة فأمْرٌ ظاهرٌ ومؤكَّد. وهذا واضحٌ في مدن الشرق القديم، كما في مدن مصر القديمة. وقد فعل اليونانيون الشيءَ نفسهُ في مُدُنهم المُنشأة حديثاً. لكنّ التنظيم الهندسيَّ لا يمكن اتخاذُهُ دليلاً على تبعية معيّنة في التطور. ولذلك يكون علينا أن ننظر إلى العناصر التنظيمية فيما وراء الشكليات الهندسية. وفي الحالة التي نبحثُها أعني خطّي المحلات التجارية من على طرفي الشوارع الرئيسية، والتي تتقاطع في وسط المدينة. ثم البوابات في أواسط الأسوار على كل جانبٍ من جوانب المدينة المربعة، والقلعة. والسؤال المطروح هنا هل تكون مدن شرق إيران نتيجة تطور خاص، أو أنها ظهرت وتطورت تحت التأثير الهندي؟ هذا السؤال لا يمكن الإجابةُ عليه فوراً بطريقةٍ مُرْضية. والذي أراه أنه لا بد من حلّ مشكلتين قبل إمكان الإجابة الأولى: تحديد التاريخ الدقيق لكتابة نصّ الماناسارا الهندية. فإذا كان النص أقدم من القرن الأول ق.م. فإنّ تأثيراً من شرق إيران وإلى آسيا الوسطى باتجاه الهند يصبح غير محتَمل، كما يصبحُ مرجَّحاً أنّ التأثيرات من الهند باتجاه شرق إيران وآسيا الوسطى. والاحتمال الثاني هذا يصبحُ مرجَّحاً في خطة مدينة مثل مدينة هراة. لكنّ مدينة هراة الحالية يعود تخطيطُها، كما نرجّح إلى العصر الإسلامي الأول، وهي الخطةُ نفسُها في الأرجح لما قبل حقبة الإسكندر، أي خطة المدينة في عهد الأخمينيين: خطة أريا (الفارسية القديمة: هارايسوا)، هراة الحالية. وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أنّ التطور المدنيّ في شرق إيران هو تطورٌ داخلي.

* * *

المراجع :

– أبو نعيم ، كتاب أخبار أصفهان ، تحقيق S.Dedering ، لايدن 1934 .

– ابن حوقل ، أبو القاسم بن حسن ، كتاب صورة الأرض ، بيروت ، بدون طبعة.

– ابن النديم ، محمد بن ابي يعقوب ، كتاب الفهرست ، تحقيق legulf.L.G ليبزج 2781/1781 .

–ابن رسته ، أحمد بن عمر ، تحقيق M.de Goeje ، لايدن 1960 .

– إيزفيزاري ، معين الدين محمد ، روضات الجنات في أنصاف هرات، تحقيقM.K. Imamطهران، 1933/1312 .

–الاصطخري ، ابراهيم بن محمد ، كتاب المسالك والممالك، تحقيق محمد الحسيني، القاهرة 1971 .

– المقدسي ، محمد بن أحمد ، كتاب محاسن أصفهان ، تحقيق M.de Goeje لايدن ، 1906.

– ناصر خسرو ، كتاب سفرنامه ، تحقيق M.Dabirsiyaqi ، طهران 1966/1344.

– ياقوت الحموي ، يعقوب بن عبدالله ، كتاب معجم البلدان، تحقيق G.wustenfeid, ليبزج ,1866-1873.

Andrae 1908	Andrea, W: Hatra. Berlin 1908/1912.
Beaudouin 1933	Beaudouin, E.E: Isfahan sous les grands chahs (XVIIe siecle). In: Urbanisme, II, 10 (1933), 1-47.
Chardin 1711	Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient. Amsterdam 1711.
Creswell 1958	A Short Account of Early Muslim Architecture. Harmondsworth 1958.
Fischer 1974	Fischer, K. (Ed): Nimruz, Bonn 1974/1976.
Gangler-Gaube 2003	Gangler, A., Gaube H. & A. Petruccioli: Bukhara, The Eastern Dome of Islam, Stuttgart/London 2003.
Gaube 1979	Gaube, H.: Iranian Cities, New York 1979.
Gaube 1991	Gaube, H.:Die Quellen zur Karte B VII 6: ,,Die Kernlander des 'Abbasidenreiches" und ihre Auswertung. In: Rollig, W. (Ed.): Von der Quelle zur Karte. Weinheim 1991, 199-216.
Gaube- Wirth 1978	Gaube, H.& E. Wirth: Der Bazar von Isfahan. Wiesbaden 1978.
Ghirshman 1956	Ghirshman, R.: Bishabour. Paris 1956/1971.
Ghirshman 1962	Ghirshman, R.: Iran. Parther und Sasaniden. Munchen 1962.
Gobl 1968	Gobl, R.: Sasanidische Numismatik. Braunschweig 1968.
Herzfeld 1968	Herzfeld, E., Walser, G. (Ed.): The Persian Empire. Wiesbaden 1968.
Kaempfer	Kaempfer, E.: Amoenitatum exoticarum politico-medicarum . Lemgo 1712.
Le Strange 1966	Le Strange, G.: The Lands of the Eastern Caliphate. London 1905.
Lockart 1960	Lockart, L.: Persian Cities. London 1960.
Acharya 1934	Acharya, P.K.: Architecture of Manasara. London 1934.
Marquart 1921	Eransahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Berlin 1901.
Mumford 1966	Mumford, L.: The City in History. Baltimore 1966.

Nerasik 1966	Tehran 1344/1966.
Niedermayer 1934	Nerasik, E.E.: Sel'skije poseleniya afrigidskogo Choresma. Moscow 1966.
Olearius 1656	Niedermayer, O. v.: Afghanistan. Leipzig 1924.
	Olearius, A.: Vermehrte Moscowitische und Persische Reisbeschreibung. Schleswig 1656.
Pugachenkowa 1958	Pugachenkowa, G.A. & L.I. Rempel: Istoriya iskusstv Uzbekistana. Moscow 1965.
Schmidt 1940	Schmidt, E.F.: Flights over Ancient Cities of Iran. Chicago 1940.
Schinz 1996	Schinz, A.: The Magic Square-Cities in Ancient China. Stuttgart 1996.
Shukla 1938	Shukla, V.A.: Vastu Sastra. Chandighar. n.d.
Tavernier 1679	Tavernier, J.B.: Les six voyages de Jean Baptist Tavernier, en Perse et aux Indes. Paris 1679.
Tosi 1977	Tosi, M.: The Archaeological Evidence for Protostate Structures in Eastern Iran and Central Asia at the End of the 3rd Millenium BC. In: Colloque Internationaux du C.N.R.S. No. 567: Le Plateau Iranien et L'Asie centrale des origins a la conquet Islamique. Paris 1977, 45-66.
Walker 1956	Walker, J.: A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyad Coins. London 1956.
Weber 1958	Weber, M.: The City. Glencoe 1958.
Wirth 2000	Wirth, E.: Die orientalisch-islamische Stadt. Mainz 2000.





مدونة الآثار العثمانية في العالم (المؤتمر السابع)

محمود السيد الدغيم(*)

رعت مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات المؤتمر السابع لمدونة الآثار العثمانية في العالم، وعُقد المؤتمر في تونس لمدة ثلاثة أيام من شهر شباط / فبراير لسنة 2005م، وناقش الباحثون في المؤتمر ثلاثة محاور هي: المنشآت المائية في المدن والقلاع في العهد العثماني، وضرب العملة والأسواق، ومؤسسة الحسبة ودورها في تنظيم المجال الحضري.

وقدمت أعمال المؤتمر في تسع جلسات تضمنت سبع عشرة محاضرة بالعربية والفرنسية والإنجليزية، وعُرضت خلال تداول البحوث مئات من الصور والأشكال، وتناولت العديد من الإشكاليات الحضارية والتاريخية، وتم عقد الجلسة الافتتاحية للمؤتمر يوم الخميس في 2005/2/24م، وحضرها الدكتور عبدالملك منصور، رئيس مؤسسة المنصور لحوار الحضارات والثقافات وسفير اليمن بتونس، والوزير السابق مصطفى الفيلالي، وعدد من الشخصيات التونسية، وبمشاركة عدد بارز من الأثريين والمؤرخين الأتراك والعرب المختصين في الفن العثماني بحضور الجيل الجديد من الأثريين والأثريات التوانسة من المتخصصين وطلبة الدراسات العليا.

(*) باحث وأكاديمي سوري مقيم في لندن.

وتضمنت الجلسة الافتتاحية كلمة المدير العام للمؤسسة عبدالجليل التميمي، وكانت الكلمة الثانية لسفير تركيا في تونس صلاح كورتورك ، ومما جاء فيها: «إن المباني الأثرية العثمانية، هي في الواقع نتاج تعاون وتكامل بين مختلف الشعوب والأمم ، وهي التي عاشت في نفس الفضاء الجيوسياسي، ولابد من التذكير أنه مهما كانت مصيرية كل مبنى، فالجميع ينتمي إلى دولة واحدة واسعة هي السلطنة العثمانية على امتداد قرون عدة ، وهو ما يجسد نسبة الانسجام والسِّلّم الحضاري بين مختلف مكونات السلطنة ذات التعدد اللغوي والعِرقي والوطني» .

ومن هذا المنطلق ، فإن الآثار العثمانية وجب ألا تكون وقفاً على شعب دون آخر، وأن المحافظة عليها وترميمها هو مسؤولية جماعية وليست مسؤولية دولة واحدة بعينها، مهما كان ثقل تلك الدولة ووزنها أو دورها في عملية الإنشاء، ذلك أن الأمر يتعلق بتراث للإنسانية جمعاء ومن ثمَّ وجب الحفاظ عليه.

إن المباني التاريخية باستطاعتها أن تشجع على السياحة وإقامة العلاقات الثقافية بين الشعوب ، وهذا يشكل في حد ذاته علامة بارزة على التسامح والتعايش واحترام الرأي المخالف .

ثم جاءت كلمة «بهاء تنمان» باسم المشاركين في المؤتمر، ثم كلمة ممثل الأمم المتحدة بتونس فرانسيس دي بوا ، وكان موضوع حديثه حول المؤسسات البحثية الخاصة في العالم، ومما قاله: «خلال اليومين القادمين، سوف تقدم الأبحاث وستتلوها مناقشات في هذه القاعة، وأن الأعمال والتحليلات سوف تسمح بتعميق معرفتنا لجانب مهم جداً من هذا التراث الإنساني، فالعرب والأتراك لهم أكثر من أربعة قرون من التاريخ المشترك، وأنه من المفيد التعمق في دراسته ، واستنباط الدروس لتوظيف الإمكانات الجديدة التي وفرتها لنا الثورة التكنولوجية الجارية بهدف تعميق البحث العلمي في هذا المجال، ونأمل أن يسهم هذا المؤتمر في دعم الشراكة العلمية، وتعزيز التبادل، وتقديم أعمال البحوث الجديدة حول مدونة الآثار العثمانية في العالم».

إن الآثار هي ولا شك مجال حيوي للتعبير عن الهوية من خلال إبراز الاعتزاز

بهذا التاريخ من خلال بروز أي شعب أو فضاء ترابي أو مكاني ، فالآثار قد عززت هذه الثقافة، وهذا أمر جوهري جداً ، ذلك أن أي بلد بدون ثقافة هو بمثابة إنسان دون مشروع، دون إدارة فاعلة، ودون مميزات، وأن أي بلد باستطاعته أن يتأطر ويتعمق بفضل مؤرخيه ومثقفيه ومبدعيه وباحثيه، ويرجع الفضل لهم وحدهم بقدرتهم على إخراجنا من مكايد الحياة المادية ليدفعوا بنا إلى ممارسة المزيد من الحرية.

وبعد استراحة قصيرة بدأت الجلسات العلمية ، فعقدت ثلاث جلسات يوم الخميس 24 شباط /فبراير 2005م ، وفي يوم الجمعة عقدت الجلسة العلمية الرابعة والخامسة والسادسة التي خُصصت لحوار مفتوح حول آفاق الشراكة البحثية حول مدونة الآثار العثمانية في العالم ، وفي يوم السبت عقدت الجلسة العلمية السابعة، ثم الجلسة العلمية الثامنة ، والختامية التي خُصصت لقراءة البيان الختامي والتوصيات .

وشارك في المؤتمر عدد من الباحثين الأكاديميين، وقد تحدث «مصطفى سروت أكبلات» من قسم التاريخ جامعة «حجي تبه» التركية، عن توزيع الماء في القلاع ومدينة «غازي عين تاب» التركية خلال العهد العثماني، وقدم نموذجاً خاصاً لمياه المباني.

وأما بحث «جيهان تركنتوز»، من جامعة «المعمار سنان» في إسطنبول، فقد تضمن بعض الملاحظات حول التربة والمدرسة، وتحدث عن أسبلة المياه في العمارة العثمانية «محمد بهاء تتمان» من قسم تاريخ الفن بكلية الآداب في جامع إسطنبول .

وجاء موضوع «علجية برقوتي»، من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس حول قصر «باردو» في باجة، وتناول الوقف والمعمار، وتحدث «صادق بن محمد»، من كلية الآداب بالقيروان حول حظيرة بناء في قصر «حمام الأنف» في عهد محمد الصادق باي.

أما «فتحي الجراي» من المعهد العالي لمهن التراث بتونس فقد تناول موضوع

التصرف في الماء والإشراف على الأسبلة خلال العهد الحسيني من خلال النقوش التقليدية ووثائق الأحباس الوقفية، وتناول «أحمد سعداوي»، من كلية الآداب بمنوبة، موضوع إعادة استعمال الهندسة المعمارية في العهد العثماني، وقدم «عبدالحكيم سلامة القفصي» من المعهد القومي للتراث بتونس، بعض الأمثلة حول المعالم المائية بالقلاع، وقدمت «لمياء شقرون» من المدرسة الوطنية للهندسة المعمارية والتعمير في تونس، موضوع التحليل المورفولوجي لبعض المنارات العثمانية.

وتحدث «علي رويقي» من كلية الآداب بمنوبة في موضوع عنوانه : الجامع الكبير بسليمان، وجاء موضوع «رجا العودي»، من المعهد الوطني للتراث في تونس حول توزيع الماء في مدينة تونس أثناء العهد العثماني، وتحدثت بثينة فرج، من كلية الآداب بمنوبة عن الجامع الكبير في طبربة، وتحدث «عبدالحميد فنينة» من كلية الآداب بمنوبة عن كنز من النقود المرادية والحسينية عثر عليه بالقيروان ، أما «الأزهر بدر الدين الكسراوي» من المعهد الوطني للتراث ، متحف دار الجلولي في صفاقس ، فقد تحدث عن المنشآت المائية بمدن الجنوب التونسي: «صفاقس» أنموذجاً، وجاء موضوع «تفاحة مفتاح» من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس حول أسواق «بنزرت» في العهد العثماني، وتحدثت «هناء واز» من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس حول المنشآت المائية في الفضاء العمراني لسوق الترك.

وهكذا قدم المؤتمرون أبحاثاً تناولت المنشآت المائية وتوزيع الماء في الفضاءات المائية بالمدن والقلاع وكذلك عن طريق القنوات الأرضية بتونس واسطنبول ، كما تم التوقف حول السلسبيل باسطنبول والأضرحة باسطنبول تونس، حيث كانت الشواهد والكتابات الحسينية تؤكد تواردها وشكلت مصدراً مهمّا جداً لتلك المنشآت المائية العديدة ، ومن جهة أخرى تم البحث حول كنز من العملات الناصرية الذي اكتشف بالقيروان .

وتمت دراسة مؤسسة الحِسبة لإدارة ناجعة وفاعلة للأسواق في العهد العثماني، والتعرض ولأول مرة لكيفية إعادة استعمال مواد البناء ذات الأصول المتوسطية

المختلفة، وعلى الأخص المواد الرخامية الملونة، والتي تجاوزت أصنافها العشرين، عندما تمت إعادة استعمالها بفضل الخبرة الفنية المتوفرة في العديد من المنشآت الدينية والبيوتات والأضرحة والقصور والترب، وقد صاحب كل هذه المحاضرات مناقشات عالية القيمة وفي غاية من الأهمية، وهي المناقشات التي أمدتنا بقاعدة بيانات جديدة وواعدة تدعو الأثريين والمؤرخين للتفاعل معها وأخذها في الاعتبار مشاريع بحثية أثرية مشتركة.

* * *





البرخت نوت: نظرة جديدة لفهم التاريخ الإسلامي

هشام شهاب (*)

يمتاز التراث العربي الإسلامي بغناه وفيضه وتشعباته الكثيرة التي قد تملك على الباحث حياته ويفني عمره دون سبر أغوارها وإرواء غليله منها. لكن هذه الإيجابيات قد تنقلب إلى سلبيات عند الباحث الموضوعي حين يقف مشدوها أمام هذه الضخامة الهائلة التي تتصف بالتراكمية و العشوائية في كثير من الأحيان، ويحتار كيف يجد هيكلية تؤمن له الخطوط العريضة لربط أجزاء التراث التاريخي بعضها ببعض، خاصة المصادر الإسلامية المبكرة التي قد تتخذ طابع روايات مفككة أو مكررة هنا وهناك في أُطر متشابهة أو غير متشابهة. وقد وضع المؤرخون العباسيون معظم هذه الروايات التاريخية في إطار يتلاءم مع نظرتهم للتاريخ الإسلامي الذي يشدد على التدخل الإلهي في مجريات الأمور ويضفي على الشخصيات التاريخية طابعاً بطولياً ملحمياً مثالياً ينسجم مع هذه النظرة. كما استفادوا من هذه الروايات المبعثرة ورتبوها وفقاً لنظرتهم المثالية للأمور فلم يستطيعوا نقل الصورة الموضوعية للأحداث التاريخية في العصور المبكّرة.

أما في العصر الحديث فقد حاول مؤرخون وضع أُطر جديدة لفهم هذا التراث المبكّر، وكان من بينهم عرب ومستشرقون، وجاءوا بنظريات عديدة تراوحت بين

(*) كاتب وباحث من لبنان.

القبول الكامل لهذه الروايات على علاّتها وبين تكذيبها جملة وتفصيلاً. ولعلّ أهم وآخر محاولة موضوعية وجدّية يستفيد منها الباحث في المصادر الإسلامية المبكرة هي النظرية التي جاء بها المستشرق الألماني الراحل البرخت نوت (Noth Albrecht)، جمع فيها عدة إسهامات سابقة لغيره من المؤرخين، ثم وضعها في كتاب ترجم إلى الإنكليزية عام 1993م (النصوص العربية التاريخية المبكرة : دراسة نقدية):

(The Early Arabic Historical Tradition, a Source Critical Study, Princeton, Darwin Press)،

واعتقد أن هذه النظرية جاءت موضوعية بعيدة عن تحامل بعض المستشرقين على التراث الإسلامي، وشاملة تقريباً، مما يجعل الاطلاع عليها ضروريا لكل باحث جاد يحاول فهم التراث الإسلامي الذي بين أيدينا بموضوعية. وسأحاول في هذه المقالة تلخيص أهم النقاط التي تناولها نوت في كتابه المذكور.

يعتقد «نوت» أن السنوات الواحدة والثلاثين (632- 661م)، بين وفاة النبي محمــدﷺ ووفاة خليفته علي بن أبي طالب-رضي الله عنه- كانت حاسمة في التاريخ الإسلامي، وهي الفترة التي كان لها أعمق الأثر في كتابة التاريخ لما تضمنته من غزارة في المواد التي يقابلها حجم مماثل من العقبات التي تواجه المؤرخ الذي يحاول إعادة جمع أجزاء الصورة التاريخية. ويظن «نوت» أن المؤرخ يجب أن يركز في بحثه على المادة نفسها وليس فقط على سبب كتابتها وطريقة نقلها والأسلوب الذي كتبت به. لذلك عليه أن ينطلق من مضمون المادة التاريخية وقالبها، وألاَّ يخلط بين نقد المصادر والوصف التاريخي، وهذا الأخير يضيع المؤرخ (في رأيه) و يجعله رهينة لنوع محدّد من الروايات التي ينتقيها، ليرسم الصورة- التي يريد- متكاملة الأجزاء. ويفضل «نوت» لو يدرس المؤرخ جميع الروايات ويجعل هذه المادة برمتها مألوفة لديه، قبل أن يحاول تكوين صورة تاريخية أو يحاول الحكم في مسألة تاريخيتها.

أما ما يقوله المؤرخون الغربيون عن تزوير الروايات وتلفيق الأخبار، فيعتقد نوت أنه لم يكن متعمداً بشكل عام. بل ربما كانت نتيجة لطريقة خاطئة في تجميع

الروايات ونقلها، لا بسبب دوافع الرواة التي غالبا ما تكون نزيهة. ويعتقد أن معظم الروايات غير الصحيحة كانت نتيجة عملية طويلة بدأت مبكرة جداً لتصل إلى المؤرخين المسلمين المتأخرين الذي أخذوها على علاتها، وهذه الروايات في معظمها لم يكن مصدرها مدارس تاريخية محددة، بل أتت من مصادر و مجتمعات ومدارس مختلفة. لذلك فإن أي عمل أدبي أو مؤلف قد يبدو لنا بعضه متكاملاً وهو يحوي في صلبه متناقضات كثيرة. ويضرب نوت مثالاً على ذلك الفصل الذي جمعه البلاذري عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان في كتابه «أنساب الأشراف» ويتحدث فيه عن إسلام عثمان ومزاياه الكثيرة كصحابي وفيّ معطاء، بينما يورد في فصل آخر روايات تتحدث عن أخطائه الفادحة، وهذا بالضبط ما يتوقعه الباحث من كاتب كالبلاذري كان دوره الرئيسي جمع الروايات ونقلها، لذلك لم تكن هناك دائماً صلة فعلية بين مضمون الرواية وسياق الروايات في ترتيبها الزمني (كما يقول نوت).

وبالرغم من أن «نوت» يعتقد في دراسته أن أي مجموعة من الروايات لا يمكن أن تمثل مدرسة واحدة من المدارس التاريخية التقليدية من عراقية أو مدنية أو شامية، إلا أنه يظن أن هذه المدارس كانت موجودة، لكنها لا تخولنا الحكم على راوٍ أو الأخبار التي نقلها بسبب انتمائه الجغرافي. ويعتقد أن هذه المدارس والرواة على اختلاف مشاربهم، والأخبار التي نقلوها -تشترك في المضمون والأسلوب بما يلي:

أولا: أَنَّ كل مجموعة من الروايات تتضمن هي نفسها أفكاراً تاريخية متناقضة، فلا يمكن اعتبار أي مجموعة وحدة متكاملة؛ لذلك علينا دراسة كامل المواد المنقولة قبل الحكم على موضوع محدد. كما أن المؤلفات ليست أعمالاً متماثلة لبعضها بعضاً، وهي تختلف في ترتيبها للمواضيع، بالرغم من وجوه الشبه بينها. لذلك فإن مقارنة مواد موضوع معين في هذه المصادر تقتضي الاطلاع على مختلف أجزائها في أكثر الأحيان، إذ يمكن أن تجد رواية مندرجة تحت باب «الفتوح» في مصدر معين قد اندرجت في مصدر آخر تحت باب «الفتن» مثلاً.

ثانيا: أن الأفكار المسبقة والانحياز والمفاهيم والأنماط (Topoi) والأنماط

الجامدة (Stereotypes) قد تسللت إلى مختلف النصوص التاريخية. ومثالاً على ذلك فكرة تفوق أو أولوية الصحابة على غيرهم؛ لذلك فإن أي رواية يجب أن توضع في سياقها التاريخي الصحيح ليجري تقييمها بصحة واعتدال.

ثالثا: أن الرواة المتقدمين لم يكونوا إلا جامعين لمواد وروايات مختلفة. ومع أنهم شذبوا هذه المواد بطرق مختلفة، إلا أنهم لم يستطيعوا صياغتها في قالب متماسك. بل قاموا بتخطيطها (Schematization)، عن قصد أو غير قصد. وقد تمت صياغة التخطيط عبر خمسة عوامل:

1- وسائل الربط بين الروايات من أحرف وكلمات وجمل مثل «ثم»، و«أتى». و«مضى إلى»، و«حتى انتهى إلى»... إلخ، وهذه الوسائل التي تربط بين روايات متناقضة، أو تصف أحداثاً في أزمان مختلفة- تؤدي إلى إرباك الباحث، وتضفي الغموض على الوقائع التاريخية.

2- الأسباب الوهمية، إذ إن استعمال وسائل الربط بهذا الشكل يعطي الروايات تسلسلاً مغلوطاً يؤدي إلى أسباب وهمية، لا علاقة لها بالحدث التاريخي.

3- البحث عن أسباب تسمية الأماكن (Etiology) من خلال الروايات وإضافة التفسيرات المختلفة عليها. مثالاً على ذلك البحث عن معنى لاسم (جلولاء) في العراق عند الطبري، إذ عاد إلى جذري «جلل» و«مجال» اللتين تعنيان «غطي» و «مكان» على التوالي، مما جعله يستنتج أن المسلمين قد غطوا المكان بالجثث التي تراكمت فوق بعضها بعضا.

رابعا: تنظيم المواد (Systematization)، فقد حاول المؤرخون المسلمون تنظيم الروايات والأخبار، ولهذه العملية ثلاثة أوجه:

1- تجميع روايات عن أحداث مختلفة في وحدة منظمة مما يجعلها تفقد خصوصيتها التاريخية وبُعدها الزماني.

2- استعمال الصيغة نفسها للتعبير عن حدث مختلف كلياً لإضفاء التطابق والموازاة (Parallelism) بين الموضوعات التاريخية.

3- إضفاء صيغ وأنماط على الروايات والتقارير التي لها خصوصية مميزة.

ويعتقد نوت أن هذه العوامل الثلاثة تتداخل مع بعضها في كثير من الأحيان ومثالاً على ذلك تلك الرسائل التي نسبها الرواة إلى الخلفاء لإضفاء السلطة المركزية عليهم، وتصويرهم بأنهم يضعون الخطة العامة للأحداث التاريخية، كتقسيم أبي بكر-الخليفة الأول- لسوريا إلى قطاعات وهي ما تزال تحت الحكم البيزنطي، وقبل أن ينطلق القادة المسلمون لفتحها. ولا حاجة للقول بأن ذاك التقسيم لا بد أنه قد حصل بعد السيطرة على سوريا فعلياً في وقت لاحق، وأن مفهوم حكم الخلافة كسلطة مركزية يعتبر مفارقة تاريخية (Anachronism)، وقد حاول معظم الرواة تصوير الخليفة بأنه يدير مملكة مترامية الأطراف من مقعد الخلافة في المدينة ومثالاً على ذلك رسالة أبي بكر إلى خالد بن الوليد -قائد الجيش في معركة اليرموك- يأمره بالزحف على العراق، وأخرى من الخليفة عمر -رضي الله عنه- إلى سعد بن أبي وقاص، حاكم الكوفة وقتئذ. كذلك المراسلات بين الخليفة عمر وعمرو بن العاص -حاكم مصر- التي تصور الأخير غير قادر على التصرف دون الرجوع إلى المدينة، مركز الخلافة.

لذلك يبدو مما سلف أن التخطيط والتنظيم كانا يطغيان على الوصف الهادف للأحداث الفعلية. فنجد الأنماط (Topoi) تغلب على كثير من الروايات كتلك التي تتحدث عن معارك اليرموك والقادسية ونهاوند، والتي تبدو سلسلة أحداث نسجت مع بعضها. كما نجد أيضا الأنماط تغلب على الروايات التي تتحدث عن عودة المصريين، خلال عهد الخليفة عثمان بن عفان إلى المدينة وأسباب تآمرهم، وهي تبدو كأنما تتكلم عن اكتشافهم لرسالة موتورة. وكل هذا يغطي الأسباب الفعلية للتآمر والتمرد، وتندرج ضمن هذا النمط الحكاية المشهورة التي تتحدث عن عبور خالد بن الوليد الصحراء (وعقره النوق للحصول على الماء. وهذا يتعارض فعلياً مع طبيعة الجمل الفيزيولوجية والبيولوجية).

خامساً: الروايات الناقصة، إذ يعتقد «نوت» أن التراث الإسلامي يتضمن روايات غير مكتملة جمعها الرواة. ويرى نوت أن هذه الروايات الناقصة لا يمكن الاستفادة منها لأنها مبتورة ومستقاة من أخبار تمثل أحداثاً كبيرة. وهي غالباً ما نجدها ضمن

روايات الفتوح، مع العلم أنه لا توجد بينها عوامل مشتركة سوى نقصانها.

ويلحظ نوت في دراسته ظاهرة ربما تناولها غيره من المؤرخين باقتضاب، وهي ما سمي بأسلمة التاريخ (Islamization of History) إذ يرى نوت أن المؤرخين الأوائل حاولوا إضفاء طابع إسلامي على الأخبار التي نقلوها، خاصة الفتوحات الأولى للمسلمين. ويلحظ نوت في هذا الإطار رواية عن معركة أجنادين تتحدث عن قائد بيزنطي أرسل جاسوساً لاستكشاف مخيم المسلمين فأفاده بأنهم «رهبان في الليل فرسان في النهار»، مما جعله ييأس من النصر. كما تتكرر هذه الرواية في سياق آخر. كذلك الروايات التي تتحدث عن معركة القادسية تفيد أن المسلمين كانوا يدعون الفرس إلى اعتناق الإسلام. أما النعمان بن مقرن فقد ألحّ بشدة لنقله من جباية الضرائب إلى صفوف المقاتلين ضد الكفار. وهذه الرغبة هي وحدها (كما يقول نوت نقلاً عن الطبري) كانت سبب ترقيته إلى قائد المسلمين في معركة نهاوند. ومثل ذلك الحديث عن جحافل المسلمين في مصر، فقد أصرت المصادر بأنهم شغلوا أنفسهم بتبشير ودعوة سجنائهم المسيحيين، ولذلك فإن الروايات التي صبغت بالدعوة لا تعتبر مصدراً أصيلاً لمعرفة سلوك الفاتحين المسلمين الأوائل، خاصة أنها لا تعطي تفاصيل عن ذلك. وبهذا لا يقصد نوت أن يقول: إن الدعوة لم تنتشر إلى غير المسلمين وقتئذ، بل ما يعنيه أنه إذا أردنا معرفة معلومات أكثر واقعية فعلينا النظر إلى عدة مصادر (إسلامية وغير إسلامية) إذ لا يظن نوت أن الإسلام كان في عهد النبوة ديناً متطوراً كما عرفه المتأخرون، لكنه يؤكد أنه كان ذا هوية تاريخية مستقلة ربما رغّبت الآخرين في اعتناقه وقتئذ، وإن جذور الدعوة لا شك كانت موجودة في ذلك العهد. لكن الروايات التي وصلتنا عن هذا الموضوع تبدو سطحية، وكأنها معالجات للنص قام بها رواة متأخرون لإعطاء التراث هذه الصبغة الدعوية لجعل النبي مثالاً يقتدى به من قبل الفاتحين المتأخرين. ويعتقد نوت أن المسلمين في عهد النبوة واجهوا خصوماً يختلفون عن الذين واجهوهم في العصور المتأخرة، إذ إن المسلمين الأوائل واجهوا مجتمعات قبلية بسيطة سهلة الاندماج في دين جديد. على عكس المتأخرين الذين واجهوا مجتمعات لها مؤسسات راسخة ومتجذرة لقرون خلت، كالنساطرة في العراق

والأقباط في مصر والفرس والبيزنطيين؛ لذلك فإن التخلي عن هذه الأديان من أول يوم يرون فيه (كما يصوره التراث الإسلامي) لا بد أنه كان صعباً جدًّا، لما يعنيه من ترك عادات وتقاليد متأصلة في الحياة اليومية، فلا شك أَنه كان من المنطقي الإقرار بسلطة الفاتحين ودفع جزية قد تعادل الضرائب التي كانوا يدفعونها للحكام السابقين، أما هؤلاء الحكام أنفسهم (غير مسلمين) فلا بد أنه لم يكن أمامهم سوى القتال للدفاع عن دولتهم.

لا شك أن «نوت» في عمله هذا قد أسهم في تقديم دراسة مفيدة جداً لكل باحث في علم التاريخ الإسلامي. ولعل من أبرز إسهاماته التي تناولها بالتفصيل في هذا العمل مفاهيم التخطيط (Schematization) والتنظيم (Systematization) وأسلمة التاريخ (Islamization of History).

وهذا يتيح للباحث النظر إلى الروايات من زاوية جديدة. كما قام بحصر الأنماط (Topoi) التي تتكرر في التراث الإسلامي وتنظيمها بشكل مفيد للبحث في هذا المجال. ولكن على المؤرخ دائماً توخي الحذر وعدم التعميم (Generalization) والمبالغة باستعمال هذه الأنماط والمفاهيم لتقييم الروايات والتي قد تطمس بدورها بعض الوقائع التاريخية، ومثالاً على ذلك نمط تحدث عنه نوت هو التكبير قبل الهجوم في المعركة واستبعد حصوله في الواقع، ثم اكتشفت بعد ذلك باتريشيا كرون وجوده في مصدر سرياني معاصر للفتوحات، فأكدت (برأيها) أنه يعبر عن وقائع تاريخية، بالرغم من القالب المثير الذي يتصف به هذا النمط وتكراره في المصادر الإسلامية،

Paricia Crone, Slaves on Horses, London, Cambridge University Press, 1981, p,13).

إن الانقياد وراء هذه النماذج التي تحدث عنها نوت دون حذر قد يؤدي-بديل التخلص من العناصر الأسطورية التي نتجنبها- إلى ميثولوجيا فكرية تفسد نظرتنا الموضوعية إلى الوقائع التاريخية برمتها. وهذه الميثولوجيا تتكون عندما ينطلق أي مؤرخ من توقعاته وافتراضاته بأن كل كاتب أو راوٍ ناقل كلاسيكي وتقليدي (في التاريخ أو الأفكار السياسية) ينطق بشيء من عقيدته في كل موضوع من

موضوعاته؛ لذلك فمن الخطأ أن نخضع لتأثير نموذج كهذا ونتوقع وجوده في مختلف الموضوعات، فتكون النتيجة نوعاً من الخطاب الذي يمكن أن يوصف بميثولوجيا العقائد التي تتخذ أشكالاً مختلفة، أولها يتم بتحويل بعض الملاحظات المبعثرة والعرضية لكاتب كلاسيكي إلى مفهوم محدد، أو ربما عقيدة لتنطبق على واحد من موضوعاته. وثانيها أن يصنف الباحث النصوص ضمن نماذج معينة ليفهمها، مما يجعله يصنف غير المألوف مع المألوف ليفهمه. وهنا ربما يكمن الخطأ، إذ يحاول توسيع فهمه للتاريخ فيضع الكلام في فم النص ويعطيه المعنى الذي يتوقعه مع أنه لا يعبر في خصوصيته عن المعنى العام. وقد ينتج عن هذا مزايا تاريخية لا تعكس الواقع أو تؤدي إلى فهم لمعنى لم يرد الكاتب نقله ولا يحتمله النص، فيقرأ هذا المعنى بين السطور، ويقول: إن الراوي ربما لم يرد الإفصاح عنه. وقد ينتج عن هذا معلومات مغلوطة عن تطور مفهوم أو فكرة تاريخية معينة قد تؤدي إلى مفارقات تاريخية لا معنى لها.

ولعله من الخطأ أن يظن المؤرخ أن واجبه يقتصر فقط على العثور على ترابط منطقي تفتقده النصوص. إذ إن التركيز على فكرة واحدة -كوحدة للبحث التاريخي- قد يؤدي إلى الإرباك المفاهيمي (Conceptual Confusion)، إذ لا وجود لمفهوم واحد يمكن أن يشرح جميع الجوانب في أي بحث تاريخي، ويمكننا أن نقول: ليس هناك أسئلة أبدية في فلسفة التاريخ، بل هناك أجوبة معينة لأسئلة معينة، كما أن عدد الأسئلة هو على عدد السائلين.

لذلك فإن النصوص التراثية، خاصة في الفكر السياسي والاجتماعي والأخلاقي قد تساعدنا على كشف المبادئ الأخلاقية والالتزامات السياسية المهمة المختلفة -لا المتماثلة- إن تركناها تعبر عن نفسها، وحاولنا فهم العالم الفكري للكاتب ومعتقداته التجريبية المستمدة من واقعة.

* * *





التراث والتغيير الاجتماعي: الإطار النظري وقراءات تأسيسية

سماح أحمد فريد(*)

يمثل هذا الكتاب اجتهاداً علميّاً عظيماً من قبل فريق عمل متخصص في مجال علم الفولكلور والأنثروبولوجيا، ويتميز بتقديمه لبعض القراءات التأسيسية في مجال الدراسات السوسيولوجية الثقافية التي تتخذ من تغير بعض عناصر التراث الاجتماعي الثقافي بؤرة لها. ويتكون المؤلف من أحد عشر فصلاً في ميدان حقل الثقافة، كما تتبدى قيمة هذا الكتاب في ترجمة قيمة لعالم الاجتماع الأمريكي «إدوارد شيلز»، والتي تمثل مقدمة كتابه الأشهر عن التراث ، ولقد دأب المؤلفون المشاركون في تأليف وكتابة هذا الكتاب على تتبع علاقة التراث بالتغير الاجتماعي في عديد من ظواهر التراث الشعبي، والمؤلفون هم على التوالي: محمد الجوهري، حسن حنفي، أحمد زايد، عائشة شكر، السيد عفيفي، أمال عبدالحميد.

ويجدر التأكيد هنا على تكريس المؤلفين اهتمامهم على بعض القضايا التي قاموا بمناقشتها وتحليلها في أثناء مناقشة مفهوم التراث وعلاقته بالتغيرات الاجتماعية والثقافية المحلية والعالمية ، حيث اضطلع كل واحد منهم بمهمة التأسيس النظري والمعرفي لموضوع هذا البحث الكبير ، وذلك من خلال مسح

(*) كاتبة وباحثة من مصر.

تراث العلم الاجتماعي، فضلا عن الموسوعات العلمية العربية منها والأجنبية لتأصيل مفهوم التراث واستخلاص كل ما يتعلق بهذا المفهوم من أدبيات وقضايا. وفيما يلي عرض لأبرز القضايا التي تضمنتها فصول هذا الكتاب.

مفهوم التراث في أدبيات العلم الاجتماعي:

يعالج الكتاب هنا موضوع التراث ، ومشتقات هذا المصطلح ، والمصطلحات القريبة منه في كتب التراث الشعبي ، كما يبرز أحدث التعريفات السوسيولوجية الذي قدمته موسوعة الفكر الاجتماعي في القرن العشرين نظراً لحياده التام ، وتجنب إبراز الطابع الاستاتيكي أو المعياري الشديد للتراث، ويقول روبرت نيسبت في ذلك التعريف: يمثل التراث مكانة خاصة بين العادات، والمواضعات الاجتماعية، والأساليب الشعبية ، وأنماط الأذواق التي تمثل العمد الأساسية للثقافات الإنسانية ، وهو يتميز عنها جميعا بأن له عمقاً واضحاً في أغوار الماضي، وحوله هالة من التقديس .والسمة البادية لهذا التعريف أنه يختص بالمستويات العليا من المنتجات الثقافية، أو تلك التي استطاعت أن تحرز مكانة أسمى من عناصر الحياة اليومية.

ويناقش الكتاب بعد ذلك وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية (الإثنولوجيا) للتراث ، وفي هذا الصدد نجد التعريف الأنثروبولوجي الدقيق لمفهوم التراث بشكل أوفي وأكمل في موسوعة علم الإنسان ، حيث تقدم شارلوت سيمور سميث أركان التعريف – خاصة من زاوية الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرة ، وتقول سميث: «يعني التراث مجموعة من العناصر أو السمات الثقافية المترابطة ، والتي تستمر في البقاء عبر فترة زمنية طويلة نسبيًّا». وقد تستخدم هنا كلمة التراث في الأنثروبولوجيا بديلا عن أنماط المعتقدات والعادات الاجتماعية ، والقيم ، والسلوك ، والمعرفة ، أو الخبرة التي تنتقل من جيل إلى جيل عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية داخل مجتمع معين. وفي المقابل وعلى الجهة الأخرى سعى العديد من علماء الأنثروبولوجيا والفولكلور إلى تمييز أشكال التراث كالتراث الاجتماعي الذي هو نقل أو إحياء أو تأثير مباشر أو غير مباشر على المستوى الأفقي، والتراث التكويني الذي يعد مكملاً للتراث الاجتماعي، ويتضمن كذلك

عملية النقل من جيل إلى آخر ، أو من مرحلة إلى أخرى، وهذا النوع من التراث في تفاعل مباشر مع التراث الاجتماعي ، والتراث المادي الذي يتضمن جميع المنتجات الثقافية المتوارثة ، والتراث الأدبي الذي يعتبر من المميزات الخاصة للتراث المادي وقد ظهر مرتبطاً بفن الكتابة.

الموقف من التراث بين التقليديين ودعاة التحديث

تطالعنا الكتابات الإثنولوجية المعاصرة حول تعريف النزعة التقليدية للتراث، ويشرحها «هولتكرانس» بقوله: «التقليدية» هي الاقتصار العاطفي على التراث أو الاستعداد البشري للولاء للتراث (خاصة المعتقدات التقليدية)، ومن خلال الإيمان بالتراث تكتسب العناصر الثقافية مكانة عناصر التراث الشعبية. وفي مقابل هذه التوجهات التقليدية التي تتبنى أجزاء مهمة من التراث ، وتدافع عن كل ما هو موروث ، تقف حركات فكرية ودعوات قوية تتصدى للقيم،وتحارب المواقف والنزعات التقليدية ، وتدعو في مقابلها إلى التقدم تارة ، وإلى التنوير تارة أخرى.وفي مقابل هذين التيارين هناك التيار الوسطى ، وهو تيار التجديد الديني الذي وازن ما بين الاحتفاظ بالهوية ، وبالقسمات المميزة تاريخيًّا لهذه الأمة ، أو بمعنى أعم بالبصمة الحضارية لهذه الأمة، وما بين الانفتاح على الغرب.

بين التراث والتجديد : محاولات التوفيق

مؤدى هذه الفكرة أن المخزون التراثي-في أي مجال-لا يمكن أن يغني وحده بدون تجديد سواءٌ أكان إبداعاً أم استعارة من الغير ، فلا يوجد مجتمع – كما يؤكد لنا شيلز – يستطيع أن يحيا فقط على مخزونه من الأشياء والمعتقدات والأنماط التي تعرض عليه أو تنتقل إليه من الأجيال السابقة ، فالبشر لديهم الكثير مما يتعين عليهم أن يفعلوه مدفوعين إليه دفعاً، فكل فرد يواجه بعض الواجبات والمسؤوليات التي لا يجد لها حلاًّ متاحاً سهلاً. إن قضية الوافد والموروث ليست قضية تضاد أو تناقض أو مواجهة، ولا يمكن أن تكون قضيتنا هي أن يحل الموروث محل الوافد ، ويلخص شيلز في كتابه «التراث» هذه العملية بأنها عملية «تضفير» العناصر التراثية مع العناصر غير التراثية (التي يتم إيداعها أو استعارتها). فنجده

يؤكد أن لقوة التراث حدودا تحدها ، فلا يمكن أن تسير الحياة في أي مجتمع خاضعة كل الخضوع للتراث لأنه لا يوجد مجتمع يستطيع أن يحيا فقط على مخزونه من الأشياء ، والمعتقدات ، والأنماط التي تفرض عليه ، أو تنتقل إليه. والخلاصة أن أي مجتمع إنساني - حتى أكثرها تقليدية-لم يستطع فيه النمط التراثي الفكري والمادي أن يكون هو المكون الوحيد لكافة الأفعال التي تتم ممارستها في زمن معين ، فالناس في كل أنواع المجتمعات يسعون من أجل تحقيق بعض الأهداف لأنهم يتوقعون أن يعود عليهم تحقيق تلك الأهداف بالمزايا، وهم يفكرون في تلك الأهداف معرفيا، بمعنى أنهم يفكرون فيها ويحكمون عليها في ضوء ما لديهم من معتقدات عن العلاقات القائمة بين أسباب بعينها ونتائج بعينها، وهم يحاولون بلوغ تلك الغايات بممارسة أفعال يعدونها فعالة في تحقيق تلك الأهداف.

التراث وعلاقته بمشروع الحداثة

يذكر المؤلفون في هذا الصدد أن التراث كيان حي يعاد تشكيله باستمرار في علاقته بمشروع الحداثة ، ومن ثم فإنه إذا كانت الحداثة-ثقافة ومنتجات مادية- تختلف باختلاف ظروف الأفراد والجماعات ، فإن المنطق نفسه ينطبق على التراث الذي يعاد تشكيله تحت وطأة الحداثة.وتكشف دراسة علاقة الجماعات الاجتماعية المختلفة بالتراث والحداثة أو لنقل بالثقافة الثالثة التي تجمع كليهما في كل واحد ، كيف تستخدم الجماعات والأفراد التراث والحداثة كمصدر للتميز، وكذلك كمجال للتراكم الرمزي، وكيف يستخدم التراث أيضاً في صراعات الحياة اليومية، ففي عالم الحياة اليومية ، وتحت الظروف التي تتشكل بها الحداثة والتراث في المجتمعات المختلفة - تتحول الثقافة إلى مجرد تعبير عن الحياة المادية ، كما تصبح لعبة رمزية في تشكيل الحياة، وتصويراً خالصاً للنظم الاجتماعية في الحياة اليومية .إن أكثر الفئات الاجتماعية تميزاً في المجتمع المصري هي تلك الفئات التي تحافظ على علاقات وثيقة بمركز الثقافة العالمية (المصدر الرئيسي للحداثة)، وبالدولة كأنها وسائط نقل هذه الثقافة، ويتحدد هذا الوضع من خلال فرص الحياة المتاحة أمام هذه الفئات ، وطبيعة الأنشطة

الاقتصادية التي تنغمس فيها (وهي في معظمها ترتبط بأنشطة وسيطة تسهم في نقل منتجات الثقافة الحديثة المادية والرمزية) ، ومن غير المتوقع أن تتخذ هذه الفئات موقفاً مناوئاً للحداثة بل إن الحداثة بالنسبة لها تعتبر هدفا، حيث تسعى إلى تملك كل عناصر الثقافة الحديثة كالتعليم والرموز الاستهلاكية والأيديولوجية . ولكن هذا السعي نحو اكتساب عناصر الثقافة الحديثة لا يدفع هذه الفئات إلى صدّ التراث أو استبعاده كلية من عالم حياتها ، فهي إما أن تحتفظ بنظرة رومانسية نحو التراث كما تفعل الفئة الأشد تعليماً ، ويتبدى ذلك في دمج التراث داخل الأنشطة الاقتصادية وأساليب الحياة بأشكال مختلفة . أما الفئة الجديدة والتي تكونت على أثر سياسة الانفتاح الاقتصادي فإنها تستخدم التراث استخداما أدائيا أو وسيليا لتحقيق أهدافها الاقتصادية ، وغالباً ما تعتمد على عناصر دينية لتحقيق أهداف اقتصادية أو لدعم موقفها الطبقي الجديد.

والخلاصة، أن عمليات التحديث خضعت لأهواء الجماعات والنخب السياسية، واعتمدت على ضرب من التحديث القسري والانتقاء المتعسف ، واهتمت بالجوانب التي تغذى الغريزة والطاقة أكثر من الجوانب التي تغذي العقل والروح. وفي ضوء ذلك فإن ما نقل من الحداثة ليس أفضل ما فيها فجاءت حداثة برانية لا تؤدي إلى إحداث تغير جوهري بقدر ما تؤدي إلى تغيرات سطحية وتناقضات متعددة المستويات، ولا تكتمل صورة هذا النمط من الحداثة إلا بنظرة على علاقتها بالتراث، فلأنها كانت برانية وغير عقلانية فإن انصهارها في التراث لم يخلق معه قطيعة ، ولكنه أدى إلى إحياء مضامينه عبر مستويات مختلفة بدءا من المستوى السياسي والأيديولوجي وحتى مستوى التفاعلات اليومية العادية ، وتعايش الاثنان معا (أي الحديث الوافد والقديم) في ثقافة ثالثة لا هي تراثية ولا هي حداثية. ويقوم التعايش بين التراث والحداثة على آلية تكشف عن تناقض، فالراغبون في الحداثة سلوكاً وفكراً لا يقطعون صلتهم بالتراث ، بل إنهم يعيدون إنتاجه بصور شتى، والراغبون في التراث لا يقطعون صلتهم بالحداثة ، بل إنهم يعيدون إنتاجه عبر سلوكهم التراثي، أو عبر أدوات نشر خطابهم التراثي، وتظهر هذه الآلية لا في سلوك الأفراد فحسب بل في سلوك الدولة وأجهزتها المختلفة.

الهوية والتراث

إذا كانت الهوية هي الثوابت في الموروث الحضاري فالتراث أعم وأشمل من كل هذا لأن التراث هو كل الموروث سواء أكان دينياً أم غير ديني، سواء كان ثابتاً أو قابلاً للتغير والتطور بمرور العصور وبتغير المكان. عندنا في حضارتنا على سبيل المثال علوم الحضارة سواء منها علوم الشرع أو علوم العقل أو علوم التجربة الإنسانية ، هذه العلوم تراث ، ولكن الهوية هي التي تطبع هذه العلوم. ومن ثم يمكننا أن نأخذ من العلوم الطبيعية من الحضارة الغربية مع الاحتفاظ – أو بشرط الاحتفاظ– بهويتنا الحضارية، فالأخذ غير الواعي عن الغرب يوقعنا في خطر التغريب الذي يقود إلى الاغتراب.

أما فيما يختص بقضية التواصل الثقافي أو التقارب الثقافي العالمي فيمكن أن تأتى ثمراته في شكل وحدة المعرفة، أو تمكيننا من فهم أكثر للشعوب المختلفة . وعن عوامل أزمة الهوية فيجملها الكتاب في عدد من العوامل في مقدمتها ضعف الانتماء إلى الوطن ، وإلى اللغة القومية ، وكذلك الاهتمام بأخبار الخارج أكثر من الداخل ، وتراجع الاهتمام بالأعمال الأدبية والفكرية الكبرى في تراثنا ، واستخدام لغة الأجنبي ومفاهيمه عند تناول قضايانا ، والاندفاع إلى الهجرة خارج الوطن للعمل أو الرزق ، فضلاً عن عودة الامتيازات الأجنبية من جديد.

العولمة والهوية: رؤية أنثروبولوجية

يذكر محمد الجوهري أن الهوية ليست شيئاً إجمالياً كلياً هلامياً، وإنما هي شيء له عناصر ومقومات، وهو إحساس بكيانات تتصاعد من الأسرة إلى الإنسانية، فالإنسان ينتمي بحكم كونه عضواً في المجتمع إلى أشياء (تكوينات أو هويات) عديدة ، هي مكونات شبكة العلاقات التي يدخل فيها بشكل مباشر أو غير مباشر، فهو ينتمي إلى أسرة معينة وإلى طبقة معينة، وإلى قرية أو مدينة ، وإلى دين معين، وإلى وطن معين، وأشياء كثيرة. والإنسان قد لا يشعر بالولاء تجاه كل هذه الانتماءات أو لنقل على الأقل: قد لا يكون هناك اتساق بين درجة ولائه لكل انتماء من هذه الانتماءات ، فقد يشعر بولاء لأسرته وقد يضعف هذا الولاء، وهذه التعددية في مواقف الولاء تطرح عدة إشكاليات في تكوين الهوية.

وفي المقابل من ذلك ليس من الصواب أن نضع العولمة في مواجهة مع الهوية، ونرتب على ذلك القول بأن اعتناق العولمة يقابله أو يصاحبه تأزم في الهوية الوطنية أو القومية. من المؤكد أن العولمة سوف تصيب الهوية بشكل من أشكال التأزم أو قدر من اضطراب الوعي بتلك الهوية ، ولكننا نرى أن علاج هذه الأزمة لا يكون بتأكيد الهوية، ودعمها ، وترسيخها ، والتشبث بها دون سواها....إلخ، فهذا العلاج قد تكون له آثار جانبية أشد من المرض نفسه ، فقد عَلَّمنا التراث الأنثروبولوجي المعاصر أن تأكيد الوعي بالهوية على المستوى القومي سوف ينمّي بنفس الإيقاع وربما أشد وأعنف الوعي بالهوية على المستويات الوطنية ، وبالمثل فإن تأكيد الوعي بالهوية على المستوى الوطني يصحبه بنفس القوة تأكيد على هويات الأقليات التي يضمها هذا الوطن. وهذا الازدهار في الوعي بالهوية لا يكون متساوقاً بين كافة الكيانات الفرعية المكونة لهذا الوطن ، ولكن ربما يزداد حدة أو عنفا لدى بعض الأقليات دون الأخرى. إننا نستطيع أن نتفاعل مع العالم ونحن نملك هويتنا دون خوف أو خجل أو تحقير لهويات الآخرين، كما أَنَّنا ينبغي ألاَّ نقنع باستهلاك هذا التراث الوافد ، وإنما ينبغي إعداد خطة وإعادة تصديره ، وبذلك نكون أطرافا فاعلين في حركة تبادل عالمي لن تهدأ ولن تتوقف ، وسوف تقتلع كل من يقف في وجهها ضعيفاً أو وحيداً . كما أَننا لن نستطيع أن نقدم هذا الإسهام سواء في الاقتصاد أو في الفن أو في الأخلاق إلا بعد أن ننفتح على العالم انفتاحاً تاماً لا وصاية فيه ولا حجر على أي فكر أو فن. فالفنان لن يستطيع أن يبدع فناً موسيقياً أو سينمائياً أو أي فن أصيل يمكن أن يتذوقه الآخرون ويصبح فنا عالميا إلا إذا استمع إلى موسيقات العالم كله ، استمع إليها وهو يملك آذانا مدربة وخبيرة بتراثه الموسيقى العربي ، وليكن الإبداع الجديد ما يكون.

ويخلص الكاتب في قضية الهوية والعولمة إلى أن الموقف الصحيح من هذه الموجة العاتية يتمثل في استقبالها ، والدخول فيها والتفاعل معها ، ثم العمل على الإسهام في تطويرها بعد هضمها ، ونمارس نحن دورنا في نقلها إلى غيرنا ، إلى أرض أرحب مصحوبة برؤية جديدة مهما تكن متواضعة على المستوى التقني والمادي، ولكن لنجتهد في أن تكون متميزة وثرية على المستوى الفكري والإنساني.

آليات الحفاظ على الهوية

يجمع المؤلفون في هذا الصدد على أن أهم ما نسعى إليه هو تنمية الولاء للذات الثقافية الاجتماعية ودعمه والحفاظ عليه ، وهذه ليست قضية حماسية أو عاطفية . هذا الولاء يتطلب أولا أن تتهيأ شروط موضوعية خارجية يستطيع أن يعيش في ظلها ويتجدد ، يتطلب أن يشيع العدل وأن تتقدس الحرية . معنى ذلك أن مناقشة الهوية الثقافية لا يمكن أن تتم بمعزل عن الظروف الاجتماعية الاقتصادية ، والبناء الطبقي الاجتماعي، وأداء المؤسسات لدورها أداء صحيحا ملائماً لمصالح الفئات والقوى الاجتماعية.

وإذا وضعنا القضية في إطارها الصحيح نرى أن مهمة الحفاظ على الهوية هي وظيفة أجهزة التنشئة الاجتماعية والثقافية في كل مجتمع ، ولا يمكن لعاقل أن يعتقد أو يطالب الدول الأجنبية أو تحديدا الدول المهيمنة بإعداد برامج ومواد ثقافية وإعلامية وأيديولوجية تتبنى قيمنا وترعى تراثنا لكي تحافظ على هويتنا ، إنها تنتج ما تنتجه من وجهة نظر ثقافتها ، ووفقا لاعتبارات السوق وأحكامه ، وتأتي إلينا المواد الثقافية مطبوعة بطابع الهوية الخاصة لتلك القوى المهيمنة ؛ لذا فلن يمكن أن نصمد تجاه كل هذا دون أن ننفتح على العالم الخارجي ونقوي أنفسنا لكي نصمد أمام هذه العولمة، ويتماثل هذا الموقف نفسه مع هدم الحدود الاقتصادية بأنواعها أمام تدفق السلع ، فلن نستطيع أن نستمر في إجراءات الحماية دون تقوية القاعدة الإنتاجية الداخلية ودعم قدرتها على التنافس مع أعتى القوى الاقتصادية، هذه هي أصول اللعبة الجديدة وعلينا الصمود ومواصلة البقاء في ظلها.

* * *





الظواهر المتناقضة لاقتصاديات السوق(*)

مراجعة حسين ديب(*)

«أَمي تْشوا» باحثةٌ أميركيةٌ من أصل كوري، وهي تشغل اليوم منصب أستاذ السياسات بكلية القانون بجامعة ييل، الولايات المتحدة. وهي تنشغل منذ عشر سنواتٍ بتحليل آثار العولمة في المدى الأوسع. ومع أنها تركّز على المسائل الاقتصادية؛ لكنها تدرس العلائق والمشكلات والتناقضات بين الظواهر المختلفة في هذا العالم الذي يتكون تدريجياً في أعقاب الحرب الباردة.

الكتاب الذي بين أيدينا ثلاثة أقسام، ويقع كلُّ قسمٍ في عدة فصول. وأطروحته الأساسية أنّ «العولمة الاقتصادية» أو اقتصاد السوق الحرة، قد أظهرت تناقُضاتٍ بين الرأسمالية الجديدة، والرأسماليين الجدد من ناحية، والديمقراطية القائمة على الانتخابات والأكثريات من جهةٍ ثانية. وتبدأ الباحثةُ بوضع أُطروحتها موضع البحث والفحص على مستوى المناطق والقارات. فتتحدث في الفصل الأول من القسم الأول عن السيطرة الاقتصادية للأقليات الصينية في جنوب شرق آسيا. ثم في الفصل الثاني عن سيطرة «البيض» ذوي الأصول الأوروبية على الثروات في أميركا اللاتينية – فالسيطرة اليهودية على السوق في روسيا في حقبة ما بعد الشيوعية. وتضرب مثلاً في فصلٍ آخر على دور الأقليات الإثنية بأفريقيا الرأسمالية واقتصاد السوق من خلال السيطرة المالية لأقلية الإيبو في الكاميرون.

هل هذه الظواهر جديدة؟ الباحثة ترى أنّ بعضَ ذلك جديد، وبعضها الآخر

(*) مراجعة لكتاب أمي تشُوا: عالمٌ تشتعل فيه النار/ كيف يشجع استيراد ديمقراطية السوق على الكراهية الإثنية واللااستقرار العالمي. يناير 2003م، 340 صفحة مع الفهارس.

(*) كاتب من لبنـــان.

قديم؛ لكنه لم يظهر إلاّ عندما سادت أفكار الديمقراطية أو السيطرة السياسية للأكثريات، مع اقتران ذلك بأيديولوجيا اقتصاد السوق، أو بمعنى آخر مصير الولايات المتحدة وأوروبا لاعتبار أنّ اقتصاديات السوق الحرة هي التي تقتضي ديمقراطية المشاركة الانتخابية الشاملة، أو أنّ الديمقراطية لا يمكن أن تستتبَّ إلاّ مع اقترانها باقتصاديات السوق. وقد ضرب الأوروبيون والأميركيون أنفسَهم مثلاً لذلك؛ حيث تسودُ في بلدانهم الأسواق الحرة واقتصادياتها، مع وجود الديمقراطيات العريقة. وقد أرادوا - ونجحوا في ذلك بشكلٍ جزئي حتى الآن- تصدير هذه الثُنائية السائدة لديهم إلى العالم. بيد أنّ الذي ظهرَ حتى الآن حدوث ظواهر مقلقة نتيجةً لهذا الارتباط الظاهر، بين اقتصاديات السوق، وديمقراطيات الانتخابات؛ وبخاصةٍ في المجتمعات السياسية الجديدة.

في القسم الثاني من الدراسة (عالمٌ تشتعل فيه النيران) حلّلت المؤلِّفة الظواهر التي رصدتْها في فصول القسم الأول. ففي البلدان الرأسمالية القديمة، هناك ارتباطٌ غير ظاهرٍ دائماً بين الرأسمالية الكبيرة، والأُسَر والأقليات ذات الخلفيات المعينة. وقد أدَّى ذلك إلى أحقادٍ ومشكلات استغلتها الأنظمة السياسية الديكتاتورية أحياناً من مثل ما حدث لليهود بألمانيا، والذين زعم هتلر أنهم كانوا يسيطرون على مقدرات ألمانيا الاقتصادية، ويسودون في صنع السياسات بالمعنى العميق. وما كان ذلك مقصوراً في حقبة ما قبل الحرب الباردة على بلدانٍ أوروبية أو الولايات المتحدة وكندا؛ بل ظهر أيضاً في بلدانٍ أسيوية مثل تايلاند، وأُخرى أميركية مثل البرازيل والأرجنتين وفنزويلا بأميركا اللاتينية. لكنّ الأمر تفاقَم في الثمانينات والتسعينات عندما تصاعدت موجة نشر ديمقراطية الانتخابات، بحيث كانت الانتخابات تجيء بأكثرياتٍ سياسيةٍ، وقادة شعبويين من ضمن الغالبية السائدة في المجتمع، وهؤلاء يجدون أنفسهم في تناقُضٍ مع الطبقة/ الأقلية، المسيطرة على الاقتصاد. وفي حالاتٍ كهذه كانت «الأكثريات» السياسية تشعر بالاستغلال من جانب الأقلية الاقتصادية، فينتشر التوتر، وتتصاعد الكراهية، والتي تؤدي إلى اضطراباتٍ واضطهادات وظواهر غير معهودة. ففي يوغوسلافيا السابقة ظهر ميلوسفيتش وتزعم تياراً قومياً متطرفاً، اضطهد الكروات الذين اعتبرهم مستغلّين للأكثرية. وفي روسيا ما بعد الشيوعية عمد الرئيس الروسي الحالي

لضرب بعض رؤوس الأقلية اليهودية، باعتبار أنهم سيطروا من خلال أيديولوجيا السوق الحرة، على الاقتصاد الروسي، الذي ساد فيه القطاع الخاصّ في الحقبة الديمقراطية. وفي إسرائيل تنتشر الكراهية الإثنية بين الأقلية اليهودية المسيطرة اقتصادياً وسياسياً (الإشكنازيم- يهود أوروبا) وبين السفارديم (الأكثرية من اليهود الشرقيين)؛ بحيث يبرز قادةٌ سياسيون من الأكثرية في الانتخابات، يتناحرون مع المؤسسة الاقتصادية السياسية السائدة.

هل هذا الأمر: التناقض بين الرأسمالية الجديدة والديمقراطية قَدَرٌ لا مفرَّ منه؟ أي أنّ الديمقراطية تتناقضُ مع التنمية؟! أمي تشُوا لا ترى ذلك، وإن لم تستطع أن تنفيه تماماً. ففي الاقتصادين الصيني والهندي النامَيَيْن، ظهرت من بين «العامة» قياداتٌ ونُخَبٌ ناجحة، لكنّ المثقفين والبارزين تكنولوجياً واقتصادياً يأتون غالباً من فئاتٍ أرستقراطية وأقلِّية بمعنىً من المعاني، وفي الهند أكثر مما في الصين. ويرجعُ ذلك إلى أنّ المحظوظين هؤلاء، توافرتْ لهم ظروفٌ تعليميةٌ في اقتصاديات المنافسة، وما أمكنَ للعامة وفقراء الأكثريات أن يحققوا اختراقاتٍ كبيرة، وبخاصةٍ في مجتمعات أميركا اللاتينية، وجنوب شرق آسيا الناهضة. ولا ترى أمي تشوا حلاًّ لذلك إلا بشروطٍ معينةٍ وفي المدى الطويل: الشرط الأول أن تظلَّ الدولة قويةً بحيث تتدخل للضبط والتصويب، وأن يستمر التعليم العامّ والراقي مُتاحاً للجميع وبدرجاتٍ متساوية (مبدأ تكافؤ الفُرَص) بحيث لا تظهر الحساسيات بين مَنْ تُتاحُ لهم الفرصة ومن لا تُتاح، وأن تظلَّ العمليةُ السياسيةُ الديمقراطية نظيفةً بقدْر الإمكان بحيث لا يصلُ الشعبويون والتهييجيون فقط، وأن يكون هناك تصحيحٌ ومتوازنٌ على المستوى العالمي بحيث لا يتعمد الأميركيون والأوروبيون التركيز على إحداث الاختلال في علاقاتهم الاقتصادية والأسواق في الرأسماليات والديمقراطيات الجديدة.

ومع ذلك فإنّ أمي تْشُوا تعود في الفصلين الأخيرين من القسم الثالث من كتابها إلى المدى العالمي الأوسع فتذكر الولايات المتحدة بوصفها مجتمعاً للثراء والرفاه والسيطرة الأقلوية، في مواجهة العالَم الكبير في آسيا وأفريقيا والعالَم الإسلامي الفقير، الذي تنتشر فيه الكراهيةُ ضدَّها بوصفها أقليةً سائدة اقتصادياً وسياسياً. والمؤلّفة ترى أنّ الأمور نسْبية؛ لكنّ الولايات المتحدة ينبغي أن تخضع

على المستوى العالمي للشروط نفسها التي سبق ذكرُها من أجل التهدئة والضبط والتوازُن والتصحيح، حتى لا تظهر الديمقراطية الكبرى في العالم بمظهر المستغِلّ باسم الحرية والنمو والفُرَص المنقطعة النظير.

ولا تتعرض المؤلّفة للمنطقة العربية، ومنطقة الخليج إلاّ في إشاراتٍ خفيفةٍ ومتفرقة. لكنّ الواضح من الكتاب أنّ منطقة الخليج تتعرض لتحدياتٍ من خلال التطورات الداخلية، والأكثر من خلال العلاقة بالمحيط الأقرب والأوسع. فهناك التدفقات المالية الكبيرة التي زادت من حدَّة التحولات. وهناك الأكثريات غير الوطنية في الأسواق الجديدة باستثناء السعودية وعُمان. وهناك الانفتاح السياسي التدريجي الجديد والذي قد يؤدي إلى ظواهر وتناقُضات تُشبه ما حدث في بعض البلدان الأسيوية وبلدان أميركا اللاتينية. إذ تظهر في الأسواق الخليجية أقلياتٌ وطنيةٌ أو متوطنة، تسُودُ في الاقتصاد، ويشجّع ظهورُها أو بروزُها على انتشار الحساسيات ضدَّها من جانب الأكثرية الشعبية الوطنية. ويذكر المراقبون نوعين من أنواع النُخَب التي تبرز وتسود بالتدريج: النُخَب المتوطّنةُ قبل عقود، والأخرى الواردة مع الشركات الكبرى والتي اجتذبتها التدفقات المالية الكبيرة نتيجة اقتصاديات النفط، وظهور المجتمعات الاستهلاكية. ولا علاجَ لهذه الظواهر الجديدة بشكلٍ كامل؛ لكنّ المؤلِّفة تعودُ لذكر الدور الضابط والقوي والمُوازِن للدولة من جهةٍ، ومن ضمنه الدفْع باتجاه العناية بأن تظلّ الأكثريات الوطنية متمتعةً بمبدأ تكافؤ الفُرَص، والتأهل الاجتماعي والثقافي والسياسي؛ بحيث لا تكون هناك أسبابٌ قويةٌ لبروز الحساسيات الدينية أو الإثنية أو السياسية.

كتاب أمي تشُوا شديد الأهمية في مجال فهم التأثيرات التي تتعرض لها مجتمعاتُنا في عصر التحولات الكبرى هذه. وقد تبدو بعضُ تفاصيل أطروحتها راديكاليةً بعض الشيء أو واحدية المنحى؛ لكنّ الدراسة ذاتها تستحقُّ التأمُّل والاعتبار.





(التسامح) مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية :

1 – ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر .

2 – إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته .

3 – العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة ، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة ، بعيداً عن التعصب .

قواعد النشر

- تنشر (التسامح) الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة .
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة ، وأن لا يكون منشورا من قبل .
- البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية خاصة بالتسامح ولم تنشر من قبل .
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة ، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها .
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها ، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب النشر .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره (التسامح) من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا يمثل وجهة نظر (التسامح) أو الجهة التي تصدر عنها ، بالضرورة .
- ترسل البحوث إلى عنوان المجلة مطبوعة على قرص أو إلى بريد المجلة الإلكتروني . متضمناً التعريف بالمرسل وعنوانه .